Books and Written Culture of the Islamic World

Islamic History and Civilization

STUDIES AND TEXTS

Editorial Board

Hinrich Biesterfeldt
Sebastian Günther
Wadad Kadi

VOLUME 113

The titles published in this series are listed at *brill.com/ihc*

Photo of Claude Gilliot in his study, Aix-en-Provence, 2013 © Claude Gilliot

Books and Written Culture of the Islamic World

Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday

Islamicae Litterae

Scripta Claudio Gilliot Septuagesimum Quintum diem Natalem Celebranti Dicata

Edited by

Andrew Rippin and Roberto Tottoli

TUTA SUB AEGIDE PALLAS 1683

BRILL

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration: Ms no. VI, translations of sūras 108–111 (ff. 547b–548a from the Library of the Order of the Clerks Regular of the Mother of God, Rome, the Marracci collection). © Roberto Tottoli

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Books and written culture of the Islamic world. Studies presented to Claude Gilliot on the occasion of his 75th birthday = Islamicae litterae. Scripta Claudio Gilliot septuagesimum quintum diem natalem celebranti dicata / edited by Andrew Rippin and Roberto Tottoli.

pages cm. — (Islamic history and civilization ; v. 113)

Includes index.

In English, French and German.

ISBN 978-90-04-28263-6 (hardback : alk. paper) — ISBN 978-90-04-28375-6 (e-book) 1. Arabic literature—History and criticism. 2. Islam—Miscellanea. 3. Islam—History—Miscellanea. I. Gilliot, Claude. II. Rippin, Andrew, 1950– III. Tottoli, Roberto. IV. Title: Islamicae litterae scripta Claudio Gilliot septuagesimum quintum diem natalem celebranti dicata.

PJ6024.G55B66 2015

809'.8921297—dc23

2014035823

This publication has been typeset in the multilingual 'Brill' typeface. With over 5,100 characters covering Latin, IPA, Greek, and Cyrillic, this typeface is especially suitable for use in the humanities.
For more information, please see brill.com/brill-typeface.

ISSN 0929-2403

ISBN 978-90-04-28263-6 (hardback)

ISBN 978-90-04-28375-6 (e-book)

Copyright 2015 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff and Hotei Publishing.
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.
Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper.

Contents

Abbreviations ix
List of Illustrations x
Professori emerito Claudio Gilliot Latina nuncupatio xi
Francesco Zappa
Claude Gilliot, A Biographical Sketch xv
Roberto Tottoli and Andrew Rippin

Authors

Criteria for Authenticity of Prophecy in ʿAbd al-Masīḥ al-Kindī's *Risāla* 3
Emilio Platti

Muḥammad b. Isḥāq *ṣāḥib al-maghāzī*: Was His Grandfather Jewish? 26
Michael Lecker

Les *Maʿānī al-Qurʾān* d'al-Farrāʾ ou la théologie tempérée par la philologie 39
Pierre Larcher

Al-Mubarrad (d. 285/898) and Polysemy in the Qurʾān 56
Andrew Rippin

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, l'arabe et le Bédouin 70
Abdallah Cheikh-Moussa

The *Ḥāshiya* of Ibn al-Munayyir (d. 683/1284) on *al-Kashshāf* of al-Zamakhsharī 86
Walid A. Saleh

New Light on the Translation of the Qurʾān of Ludovico Marracci from His Manuscripts Recently Discovered at the Order of the Mother of God in Rome 91
Roberto Tottoli

Genres

Le contre-discours coranique et la construction d'une figure de l'opposant 133
Mehdi Azaiez

Présentation coranique des messages prophétiques anciens: l'attitude de *kufr* dénoncée 144
Anne-Sylvie Boisliveau

Locating the Qurʾān in the Epistemic Space of Late Antiquity 159
Angelika Neuwirth

Wirkende Worte: Das *Ḥadīth* und die Metaphysik 180
Tilman Nagel

Gedanken zur Charakteristik der arabischen gnomischen Poesie der frühen Abbasidenzeit 213
Reinhard Weipert

Écrire le secret sans le révéler: Remarques sur le vocabulaire technique de la poésie mystique persane 235
Mohammad Ali Amir-Moezzi

Ibn Abī l-Iṣbaʿ al-Miṣrī et son traité sur le début des sourates 257
Denis Gril

Traditions

***Lisān ʿarabiyy mubīn* – „klares Arabisch"? oder: „offenbar Arabisch", gar „geoffenbartes Arabisch"?** 271
Manfred Kropp

More Light on Muḥammad's Pre-existence: Qurʾānic and post-Qurʾānic Perspectives 288
Uri Rubin

La présentation du Prophète au Temple 312
J.M.F. Van Reeth

Connecting Moses and Muḥammad 326
Jane Dammen McAuliffe

Moïse et le rocher de la Querelle 341
Jean-Louis Déclais

Abraham, Hagar and Ishmael at Mecca: A Contribution to the Problem of Dating Muslim Traditions 361
Harald Motzki

Index of Qur'ānic References 385
Index of Biblical and Extra-Biblical References 392
Index of Arabic, Latin and Persian Titles 393
Index of Arabic, Latin and Persian Authors 396

Abbreviations

AIUON	Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli
AO	Acta orientalia
AO-H	Acta orientalia (Academiae Scientiarum Hungaricae)
Arabica	Arabica. Revue d'études arabes
BEO	Bulletin d'études orientales de l'Institut Français de Damas
BSA	Budapest studies in Arabic
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
Der Islam	Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients
EI2	Encyclopaedia of Islam, new ed., Leiden 1954–2004
EI3	Encyclopaedia of Islam, 3rd ed., Leiden 2007–
EQ	Encyclopaedia of the Qur'ān, ed. J.D. McAuliffe, Leiden 2001–2006
IC	Islamic culture
ICMR	Islam and Christian-Muslim relations
ILS	Islamic law and society
IOS	Israel oriental studies
IQ	The Islamic quarterly
IS	Islamic studies
JA	Journal asiatique
JQS	Journal of Qur'anic studies
JSAI	Jerusalem studies in Arabic and Islam
JSS	Journal of Semitic studies
MIDEO	Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire
Muséon	Le Muséon. Revue des études orientales
MW	The Muslim world
Oriens	Oriens. Zeitschrift der Internationalen Gesellschaft für Orientforschung
QSA	Quaderni di studi arabi
REMMM	Revue du monde musulman et de la Méditerranée
SI	Studia Islamica
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

List of Illustrations

Figures

1 Ms no. I, incipit 99
2 Ms no. II, beginning of *sūra* 12 103
3 Ms no. III, spine 104
4 Ms no. IV, end of *sūra* 18 105
5 Ms no. V, ff. 20b–21a (*sūra* 2) 107
6 Ms no. VI, translations of *sūra*s 108–111 109
7 Ms no. VII, beginning of the second index 110
8 Ms no. VIII, pages from the first part 112
9 Ms no. IX, f. 243a, beginning of *Tarjamat ʿaqīdat ahl al-sunna*, by al-Ghazālī 113
10 Ms no. X, beginning of the text, *sūra* 1 115
11 Ms no. XI, fascicule inserted between pp. 257–8 118
12 Ms no. XI, table between pp. 382–3 119
13 Ms no. XII, beginning of the text 121
14 Ms no. XIII, first page 122
15 Ms no. XIV, first page of *Ex Historia Orientali* by J.H. Hottinger 124
16 Ms no. XV, first page 125

Maps

1 Location of ʿAyn al-Tamr (modern Shithathah/Shifāthā) 27

Professori emerito Claudio Gilliot
Latina nuncupatio

Francesco Zappa

Excellentissimo domino Claudio Gilliot, insigni inter studiosos, cuius dies natalis septuagesimus quintus hoc libro celebratur, die Epiphaniae anni Domini bis millesimi decimi quinti hac modesta collaudatione lingua Latina scripta honorem consulto desuetum tribuo. Talem enim diem festum agimus quasi renovatam Epiphaniam illius singularis gratiae, quae omnibus Islamicae doctrinae studiosis donata est.

Vix digna viri doctissimi doctrina atque ingenio mea verba puto; tamen confidenter meas fervidas gratias agere exopto:

– professori emerito, cuius indignus successor fui apud Facultatem litterarum Universitatis studiorum, cui nuper unum nomen Provinciae fuit, nunc autem duo nomina, alterum ad Romanam urbem Aquarum Sextiarum, alterum ad Graecam coloniam Massiliae pertinens;
– clarissimo ac doctissimo viro, cuius fama Alpes transcendens ad omnes Europae professores pervenerat, cuiusque scripta mihi litterarum Arabicarum studia laboriose ingredienti ad scientiam petendam (ut Arabes dicunt) de arcanis Islamicis doctrinis lucidum lumen praetulerunt;
– arguto praedicatori, cuius tam doctos subtilesque quam scaenice fervidos sermones feliciter audivi, cum Aquis Sextiis in Capella Paenitentium Cinereorum missam Latine secundum Romanum Canonem sollemniter celebraret suaviterque, secundum incorruptam Sanctae Romanae Ecclesiae traditionem, una cum populo fidelium Gregoriane caneret;
– faceto oratori, cuius lepido sermone multis publicis privatisque occasionibus frui potui, atque benigno hospiti qui me in suam adoptivam urbem primum venientem tam liberaliter accipere voluit.

Tam insigni viro diem festum celebranti pergratum perpendi de eius meritis brevem mentionem facere lingua Latina adhibita, et illi et mihi gratissima: illi, qui huic linguae maximam reverentiam omnibus dominicis diebus sollemniter praestat, quique Latinis locutionibus scripta sermonesque suos exornare solet, nec non et mihi, qui usque a prima pueritia, Urbis aeternae filius, ad avitae linguae amorem educatus sum.

Neque autem studium indefessum Arabicae linguae neque umquam curiositas in litterarum Arabicarum ad religionem pertinentium textibus, quibus tantopere profuit, eius ardorem ad Latinas radices penitus insitas comminuere potuit. Immo vero Latinam linguam primam inter alienos sermones discere pertinaciter voluit: linguam praesertim "illius Romae unde Christus Romanus est", ut ait Dantes in Comoedia. Iam vero a puero, indignum putans quod in publicis Gallicis scholis studium Latinae linguae dimitteretur, nulla ratione cedere voluit et parochum vici sui adiit ad eam linguam discendam, quam cum catholica religione unum esse sentiebat.

Atque vero, cum duarum sublimium linguarum in Oriente et Occidente florentium peritus esset, numquam humiliores sermones aspernatus est neque nativum plebeium sermonem oblitus est, illum scilicet quem 'patois' Galli Morinorum vocare soliti sunt, cuius memoriam hoc tempore periclitantem semper coluit; immo autem huius sermonis margaritis homilias suas exornare saepe delectatur, quotienscumque ad eas septemtrionales brumalesque regiones visendas redit quae quondam, strenue tamquam inaniter, indociles Caesaris occupationi fuerunt.

Studiis tamen Arabicae linguae et doctrinarum eius religionis, cui nihil umquam concessit, amplissimam operam daturus erat, magnam copiam studiorum producens quam nullus huius disciplinae studiosus ignorare potest. Cum primum antiqua Musulmanorum scripta exquirere coepit, mari magno Alcorani interpretationis se committere non dubitavit. In primis, ausus est aggredi opus in hoc scribendi genere laboriosissimum, idest commentarium quem tertio saeculo a Machometi Hegira Persicus auctor al-Tabari redegit: opus universe cognitum, et crebro memoratum, sed parum per se investigatum.

Neque indigesta citationum mole, quae hunc commentarium refercit, oppressus est, immo vero operam dedit ut, ultra antiquorum virorum illustrium auctoritatem, singularem quoque ipsius al-Tabari vocem audiremus nec non lucidam in inventione et dispositione exemplorum rationem perspicue agnosceremus. Sed priscorum graviumque commentariorum studio non contentus, ultra procedere ausus est; itaque antiquissima et obscurissima momenta, per quae Alcorani vulgata redacta et composita est, nove illustravit.

In itinere usque ad intimam originem libri Musulmanis sacri, a studio priscorum commentariorum movens, qui verbis Machometo prophetae adscriptis abundabant, horum verborum investigationis viam novare non defuit, conventum optimorum studiosorum sibi advocans, qui assiduo studio Islamicae doctrinae se dederant sive in Gallia sive in Germania, regio quam semper propter linguam et praecipue propter philologica studia carissimam habuit.

Cum autem eloquentiae maxima laus brevitas sit, ut Arabicae rhetoricae professores docent, iure tacendum est de ceteris multis materiis, quas copiosa

doctrina et indefessa industria optimus magister noster coluit, itemque singulos eius illustris cursus honorum gradus et in Gallicis Athenaeis et in Ordine Praedicatorum nominare praetermittendum est.

Sed lectorem dimittere nequimus antequam eius humile utilissimumque instrumentum memoremus, quod collegis discipulisque suis suppeditare voluit: is enim, laboriose et diligenter, pretiosos Islamologiae et Arabicorum studiorum nuntios iamdiu redigit, quibus quotannis novissima scripta in Oriente atque Occidente de compluribus studiorum nostrorum materiis edita proponit et critico iudicio submittit. Neque solum de religiosis Islamicis doctrinis, sed etiam de Islamicorum populorum historia atque de eorum cultu atque humanis litteris tractat, et acri ingenii acumine docet quomodo Arabicis et antiquis et nostri temporis carminibus commode fruamur. Itemque liberalitatem suam praebuit opus insignis magistri et confratris sui Georgii Chehatae Anawati o. P. continuans et repertorium antiquarum Arabicarum fontium in Aegypto editarum certis temporibus proferens.

Tam docto magistro, conventus professorum de Islamicis Arabicisque studiis totus – qui huc ab omnibus finibus terrae convenit eique propter operam pretiosam ad disciplinarum nostrarum progressum datam valde gratus est – eius doctrina diutius frui auspicans iamque proximum eius fecundi facundique ingenii fructum avide praegustans, non tantum librum sed praesertim felix munus amicitiae donare voluit.

Note for Readers Unfamiliar with Latin

Reviving a time-honored academic tradition, the present Latin homage to Professor Claude Gilliot intends to celebrate his 75th birthday.

In the first lines, the reasons for such a deliberately outmoded choice are explained, by hinting at Professor Gilliot's passion for Latin as a scholarly and liturgical language, study of which he undertook long before he started being interested in Arabic and Islam. In addition, his qualities, not only as a scholar, but also as a teacher, as a brilliant preacher from the Dominican order and as a man of wit and wisdom are extolled. Indeed, as an unworthy successor to Professor Gilliot's teaching position, I found that such an homage, based as it is on our shared love for the Eternal City's language, would amuse him more than any scholarly contribution to the field of Islamic studies I might propose.

In the second part of this homage, some milestones along the scholarly path of the present volume's dedicatee are alluded to, from his monumental monograph on al-Ṭabarī's *tafsīr* to his more recent, ground-breaking reappraisal of the earliest phases of the compilation of the Qur'ānic text, passing through a

new approach to the study of traditions attributed to the Prophet of Islam. In addition, the more unrewarding services he rendered to the scholarly community are also mentioned, namely his "Bulletin d'islamologie et d'études arabes" and his periodical, critical notes, "Textes arabes anciens édités en Égypte."

In a conclusive attempt to give voice to the feelings of gratefulness and joy shared by the whole community of academic researchers in Arabic and Islam at this festive occasion, I express the wish that we may be long blessed by fresh outpourings of such a knowledgeable and creative intellect.

Claude Gilliot, A Biographical Sketch

Roberto Tottoli and Andrew Rippin

Claude Georges Louis Gilliot was born on January 6th (feast of the Epiphany of our Lord Jesus Christ) 1940, in Guemps, a village 13 km south-east of Calais in northern France. The son of Alfred Gilliot (born November 9, 1920, died March 3, 2013, at the age of 92) and Raymonde (or Marguerite) Lescieux (still alive, born June 11, 1922), he was baptized in the Church of St. John the Baptist a few days after his birth. Guemps is located in the Gaule des Morins (*Gallia Morinorum*) between Artois and Flanders, although the village is still considered to be in Artois and is not far from England. Claude grew up with his parents in a house in Pont-d'Ardres, three kilometres from Guemps, from ages three to eleven.

Village life and close relations with relatives and dear friends left a profound mark on Claude's early life. Up to the age of eighteen he often stayed with his maternal grandparents during the holidays in Guemps, and they taught him many things, including the dialect of the village (which Claude has always been proud to say he still speaks, even though many other people from the area have forgotten it) and, from his grandfather Georges Lescieux, the manual labor of working in the fields with a horse. Claude usually speaks of this time with friends as constituting a world in which he had three "chapels": the first one the church of Guemps, where he attended Mass and to which he retired for long prayers before the Blessed Sacrament in the tabernacle; the second "chapel," the Café du Centre (Café Lescieux-Une, with his grandfather Georges and his grandmother Maguerite, whom he used to call Manzite); and the third, the Café de la Mairie (Café Gilliot-Bloume, the paternal grandparents, grandfather Louis and grandmother Emilienne), with little separation between the sacred and the profane. Recalling this wonderful time of village childhood he likes to quote a song of Maurice Chevalier, *ça sent si bon la France* ("It's so good in France").

Claude's education started with his parents. His father and mother taught him to read and write before he entered public school (primary school) where he had a very good schoolmaster, Monsieur Frédéric Lainé. At the age of eleven he entered the secondary school in Calais, but after a few weeks he realized – as Claude himself recalls it – that he would not have lessons in Latin, so he undertook that additional task with the village Vicar of Guemps, Father Reverend (Monsieur l'Abbé in French) Jean-Joseph Paoli, a man who had a strong influence on Claude's early education. Claude also recalls that his desire to become

a priest started as early as the age of five. At the age of seven he became an altar boy in the church of Pont-d'Ardres, dedicated to St. Thérèse of Lisieux. The pastor there was an old ascetic priest, Reverend Feynard. Claude's first years were also marked by his reading of the books he used to find at his grandparents Lescieux's house, comprising a hundred or so volumes. He appreciated reading books on history; we can certainly imagine that his love and encyclopedic knowledge of the written word started there.

All of Claude's education took place in secular schools until he entered religious life in the Dominican order. His primary school was first in Guemps and then in Pont-d'Ardres, where he began on October 1, 1945. For high school (Lycée) he went to Calais, where his family had moved in 1952 for practical reasons connected to Claude's father's job. It was at the age of 13, Claude recalls, that he said to Monsieur l'Abbé Paoli he wanted to go to the little seminary in Arras in order to better prepare in advance for the priesthood. Father Paoli dissuaded him, saying it was better for him to finish his bachelor's degree (*baccalauréat*), and then to enter the Great Seminary of Arras. It was because of this advice that Claude stayed in the Calais high school until he graduated.

The decision to become a priest was not without conflict and suffering, as Claude's father did not agree with his decision and was not happy about it. Claude experienced a crisis in 1958 and, as a result, he accepted his father's harsh reaction and changed his plans, instead enrolling in the Faculty of Letters in Lille where he chose to study German. One of the professors there, Pierre Bertaux (1907–86), was to have a significant intellectual influence on Claude. He was a specialist of the German poet of Tübingen, Friedrich Hölderlin, and an admirer of Greek philosophy. Between 1956 and 1960 Claude spent two months each year during the summer in Germany with the Kerkmann family in Haltern, 50 kilometres from Münster. One of the Kerkmann sons, Günther, became a Jesuit and was sent to Japan, where he is still living. Among the student chaplains in the Faculty of Letters there were three Dominicans, among whom Father Pierre Philippe and Father Dominique de Williencourt (both of whom married shortly after 1968) in particular left their mark on Claude's vocation, the desire for which did not take long to re-emerge. Regardless, Claude persevered and obtained his CELG ("Certificat d'études littéraires générales") in June 1959 and his German degree in 1961 (though that qualification was actually completed in Beirut, because before then he lacked the necessary certificate in Philology).

Claude's time in Lille, during which he was involved in the student chaplaincy, was a period of deepening for his Christian faith, with all the political implications of this in those years. He began to be interested in the Dominicans after talking with Father Pierre Philippe, o.p., who explained that

the commitment was indeed difficult and exacting, since being a Dominican involved choral prayer, study, and, after that, the ministry. Such a prospect did not discourage Claude, who went to visit the Father of Novices, Albert-Marie Besnard. They agreed together that Claude would spend a few days at the convent in Lille, a decision about which he was delighted and enthusiastic, above all by the choral prayer conducted entirely in Latin and sung in a Gregorian chant. This allowed him to be able to withstand his father's reaction, which was terrible: Alfred Gilliot refused to see his son for almost a decade.

Notwithstanding this reaction, Claude was undeterred and continued on his path. He underwent the Vestition, receiving the Dominican habit in the novitiate of the Preacher Brothers in the Dominican convent of Lille in October 1961; he remained there for one year, after which he was told, following a vote of the community, that he would be able to pronounce his vows. The solemn profession for the Order of Preacher Brothers (Dominicans) took place on the 30th September, 1963, at the Convent of Saulchoir at Étiolles, near the present town of Évry, in the department of Essonne. Gilliot was ordained a priest in the Church of Saulchoir on the 30th June, 1968.

Those were years of extensive study of scholastics, Aristotle, Aquinas, and especially the history of philosophy. In 1969 he received his diploma in Theology with the *Licentia docendi in Sacra Doctrina* for which he wrote a study on "Ethics and worship in the Book of Isaiah." These were also the years in which he started to learn Greek and Biblical Hebrew as part of the lessons in the Dominican faculties of Saulchoir. Islamic themes emerged in the dissertation Claude submitted to Father Louis Michel Guerard des Lauriers (1898–1988). Entitled *Essence and Existence in Avicenna and Thomas Aquinas*, Gilliot's work was based on the Latin texts of the two thinkers. At the same time he came to know Georges Anawati (1905–94) and Jacques Jomier (1914–2008) who were trying to recruit Dominicans for Cairo. Gilliot's first serious interest in Arabic and Islam began when he started to learn the language in Constantine, Algeria, where he had been stationed as a teacher of German while in the military (1964–65). After his return to France he bought a copy of André d'Alverny's, *Cours de langue arabe. Vocabulaire commenté par les textes* (Beirut 1959), devoting half an hour each day to Arabic. For pronunciation he had recourse from time to time to Brother Emmanuel Pataq, an Iraqi Dominican, who helped him learn the textbook by heart. Gilliot also took intensive Arabic courses at the Bourguiba Institute in Tunis during the summers of 1966, 1967 and 1968. While he was deepening his studies in Arabic, the transformative events in the Catholic Church of 1968 occurred, and they touched and deeply influenced many things both within and outside the convent. Claude Gilliot has never disguised his opposition and rejection of the so-called new values

advanced during this period; to him the so-called revolution of 1968 was a catastrophe!

It was during these difficult years that the *Prior provincialis*, Father Nicolas Rettenbach, came to see Claude to tell him that the Master General of the Dominicans wished to assign him to the convent of St. Stephen in Jerusalem; the goal would be to allow him to specialize in Biblical studies with the aim of strengthening the team of Dominican researchers there. Claude remembers that in the two days he had available to consider this he was considerably tempted but finally decided to choose Arabic studies instead. From September 1969 to March 1976 he lived in Lebanon where he learned literary and colloquial Arabic. It was during this time that he definitively found his way into this field of research. He frequently travelled to Syria, Iraq and Egypt, including making study visits to the Dominican Institute of Oriental Studies in Cairo, before returning to France in March 1976. His teachers during his years in the Levant included Fathers Michel Allard and Paul Nwyia, André Roman, Fouad Ephrem Boustany, and Jabbour Abdel-Nour. It was also during this time that he finally finished his German degree for which he had been lacking the one certificate, while he also taught philosophy and Catholicism in a number of schools.

Escaping the Lebanese war and the harsh conditions there – all factors that influenced a certain critical stance towards aspects of Islamic civilization and above all towards the contemporary situation in the Arab world – Gilliot started his academic career back in France. He was "Maître auxiliaire" in Arabic at CES "Puits de la Loire" in Saint-Etienne in 1976–7 and Lecturer in Arabic at the University of Lyon II in the academic year 1977–8. In November 1977 he achieved his "Diplôme d'études approfondies," prepared under the direction of Mohammed Arkoun, on the subject of *Sūrat al-Baqara*. He also prepared for CAPES ("Certificat d'aptitude au professorat de l'enseignement du second degré") and the Arabic "agrégation," the national examinations that are required for access to teaching positions in France; he passed these in the 1978 session. His career started from this point, with subsequent positions including Lecturer at the University of Paris VIII in the year 1978–9, Associate Professor at the High School Lacassagne of Lyon from 1978 to 1983, and Consulting Professor at CRDP ("Centre Régional de Documentation Pédagogique"), Lyon.

On May 24th 1982 Gilliot defended his thesis of the "troisième cycle." His supervisor for this was again Mohammed Arkoun and the title of his work was *La sourate al-Baqara dans le Commentaire de Tabari*. The defense of his doctoral thesis for his Doctorat d'État took place on September 22nd 1987, in which he discussed a dissertation with the title *Aspects de l'imaginaire*

islamique commun dans le Commentaire de Tabari, which he again wrote under the supervision of Mohammed Arkoun. His permanent academic appointments followed this. He was appointed an Assistant Professor at the University of Paris III on February 1st, 1983, with the position commencing on October 1st, 1983, before gaining a full professorship at the University of Provence (Aix-Marseille I) in the academic year 1989–90, where he remained until he retired in September 2008. He still lives in Aix as Professor Emeritus, continuing his active involvement in academic life and also in the Church life: he is the chaplain of the Grey Penitents of Aix-en-Provence, in whose chapel the Holy Mass is prayed in Latin and sung in Gregorian chant.

To say that Claude Gilliot has been a prolific scholar, a tireless writer of articles and reviews and an endless source of information to his colleagues is to underestimate his achievements.[1] Gilliot's written work has ranged across all the scholastic disciplines of Islamic studies and his historical works have paid attention to individual books, people and ideas throughout medieval history. In this, he has been supported by a personal library of superlative dimensions; those who have seen it in person seemingly never cease to remark upon its size. The enormity of this collection of offprints, photocopies and published books is certainly such as to tax the limits of the human memory for locating items; thankfully, the computer, with its ability to keep all this under control, has been a fixture in Gilliot's lodgings for years. Evidence of that is easy to find: it is rare that a bibliographical or biographical query would be circulated on the medievalist listserv H-MEM without Claude sharing his resources with grateful colleagues, dug up from his ever expanding database.

Gilliot's work started appearing in print in 1983 and with those publications he immediately gave an indication of one of the directions in which much of his future work would take him in its attention to the Muslim exegetical tradition. One of his earliest publications exemplifies this interest: "Parcours exégétiques: de Ṭabarī à Rāzī" in the series *Etudes Arabes. Analyses-Théorie* was a study of the theological perspective of the two exegetes as revealed by their commentaries on *sūra 55*.[2]

The attention to Qurʾānic exegesis, and especially the figure of al-Ṭabarī, resulted in a long series of essays as well as the publication of a section of his thesis under the title *Exégèse, langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique*

1 We have not included a complete bibliography of Gilliot's works in this volume due to its size. Such a list, currently 49 pages long, is available online at http://claudegilliot.com/pdf/publi.pdf.

2 Parcours exégétiques: de Ṭabarī à Rāzī, in *Etudes Arabes. Analyses-Théorie*, 1983/1, 86–116.

de Tabari in 1990.[3] A series of journal articles appeared rapidly over the years 1987–94, all devoted to al-Ṭabarī.[4] This was combined with masterful summaries of the field of Muslim classical exegesis which have always acted not only as mines of information but also as perceptive analyses of theories and trends. Those essays, which started to appear in 1990,[5] were devoted to the formative period of exegesis and have become classics in the field, and they have been complemented by subsequent encyclopedia entries,[6] as well as other journal articles[7] and essays in edited volumes.[8]

Another approach in Gilliot's work was initiated by his study of Ibn ʿAbbās:[9] his attention to biographical material related to prominent figures in early Islamic history demonstrated that such material was hagiographical and designed to create an image of the past that vested the figure with authority and significance. Some of these studies were of exegetical figures including

3 Paris, Vrin (« Etudes musulmanes », XXXII), 1990, 320 p.

4 Such essays include: Traduire ou trahir aṭ-Ṭabarī?, in *Arabica* 34 (1987), 366–70; La formation intellectuelle de Tabari, in *JA* 276 (1988), 203–44; Langue et Coran selon Tabari. La précellence du Coran, in *SI* 68 (1988), 79–106; Les oeuvres de Tabari (m. 310/923), in *MIDEO* 19 (1989), 49–90; Exégèse et sémantique institutionnelle dans le Commentaire de Tabari, in *SI* 77 (1993), 41–94; Récit, mythe et histoire chez Tabari. Une vision mythique de l'histoire universelle, in *MIDEO* 21 (1993), 277–89; Le traitement du *ḥadīt* dans le *Tahḏīb al-āṯār* de Tabari, in *Arabica* 41 (1994), 309–51; Mythe, récit, histoire du salut dans le Commentaire coranique de Tabari, in *JA* 282 (1994), 237–70.

5 Les débuts de l'exégèse coranique, in *REMMM* 58 (1990), 82–100; English translation: The beginnings of Qurʾanic exegesis, in A. Rippin (ed.), *The Qurʾan. Formative interpretation*, Aldershot, 1999, 1–39.

6 Especially: Exegesis of the Qurʾān: Classical and medieval, and Traditional disciplines of Qurʾanic studies, both in *EQ*; also *Sharḥ* in *EI2*.

7 L'exégèse coranique: bilan partiel d'une décennie, in *SI* 85 (1997), 155–62; Les trois mensonges d'Abraham dans la tradition interprétante musulmane. Repères sur la naissance et le développement de l'exégèse en islam, in *IOS* 17 (1997), 37–87; Les sciences coraniques chez les karrāmites du Khorasan: le *Livre des Fondations*, in *JA* 288 (2000), 15–81; Kontinuität und Wandel in der « klassischen » islamischen Koranauslegung, in *Der Islam* 85 (2010), 1–155.

8 Qurʾanic exegesis, in C.E. Bosworth and the late M.S. Asimov (eds.), *History of civilizations of Central Asia*, IV. *The age of achievements: AD 750 to the end of the fifteenth century, part two. The achievements*, Paris, 2000, 97–116.

9 Portrait "mythique" d'Ibn ʿAbbās, in *Arabica* 32 (1985), 127–83.

Muqātil b. Sulaymān,[10] Hūd b. Muḥakkam[11] and Sufyān al-Thawrī,[12] but extended to many aspects of Muslim thought in general, especially theological figures as in his study of Abū Isḥāq al-Shīrāzī.[13]

That interest in biographical material has also flowered in relation to Gilliot's attention to the text of the Qur'ān and its transmission. Initially some work focused on the idea of the seven *aḥruf*,[14] and this evolved into studies of the background to the Qur'ān's creation in dealing with Muḥammad's "informants"[15] and other more speculative topics discussing the composition of the Qur'ān.[16]

---

10 Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit, in *JA* 1991, 39–92.

11 Le Commentaire coranique de Hūd b. Muḥakkam/Muḥkim, in *Arabica* 44 (1997), 179–233; Der koranische Kommentar des Ibāḍiten Hūd b. Muḥkim/Muḥakkam, in *Annäherung an das Fremde, XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29. 9. 1995*, Leipzig, 1998, 243–9.

12 Sufyan al-Ṭawri (m. 161/778). Quelques notes sur son mode d'enseignement et la transmission de son savoir, in M.A. Amir-Moezzi (ed.), *Islam: identité et altérité. Hommage à Guy Monnot, o.p.*, Turnhout, 2013, 169–89.

13 Deux professions de foi du jurist théologien aš'arite Abū Isḥāq aš-Šīrāzī, in *SI* 68 (1988), 170–96; Quand la théologie s'allie à l'histoire: triomphe et échec du rationalisme musulman à travers l'oeuvre d'al-Ǧuwaynī, in *Arabica* 39 (1992), 241–60; Un florilège coranique: le *Iqtibās min al-Qur'ān* de Abū Manṣūr al-Ṯa'ālibī, in *Arabica* 48 (2000), 488–500; L'embarras d'un exegete musulman face à un palimpseste. Māturīdī et la sourate de l'Abondance (al-Kawthar, sourate 108), avec une note savante sur le commentaire coranique d'Ibn al-Naqīb (m. 698/1298), in R. Arnzen and J. Thielmann (eds.), *Words, texts and concepts cruising the Mediterranean sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science. Dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday*, Leuven, 2004, 33–69.

14 Les sept "lectures": corps social et écriture révélée, in *SI* 61 (1985), 5–25; 62 (1986), 49–62.

15 Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muḥammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke, in *JSAI* 22 (1998), 84–126; Muḥammad, le Coran et les contraintes de l'histoire, in S. Wild (ed.), *The Qur'ān as Text*, Leiden, 1996, 3–26; Informants, in *EQ*.

16 Le Coran, fruit d'un travail collectif?, in D. De Smet, G. de Callatay et J.M.F. Van Reeth (eds.), *al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Leuven, 2004, 185–231; Les traditions sur la composition ou coordination du Coran (*ta'līf al-Qur'ān*), in C. Gilliot and T. Nagel (eds.), *Das Prophetenhadīth. Dimensionen einer islamischen Literaturgattung*, Göttingen, 2005, 14–39; Creation of a fixed text, in J.D. McAuliffe (ed.), *The Cambridge companion to the Qur'ān*, Cambridge, 2006, 41–57; Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la Lampe d'Aladin, in M. Kropp (ed.), *Results of contemporary research on the Qur'ān. The Question of a historio-critical text*, Beirut/Würzburg, 2007, 33–137; Reconsidering the authorship of the Qur'ān. Is the Qur'ān partly the fruit of a progressive and collective work?, in G.S. Reynolds (ed.), *The Qur'ān in its historical context*, London, 2007, 88–108; Collecte ou mémorisation du

Another prominent trend in Gilliot's work for which he has become justly renowned was also set in 1983 with a review article of the books by Angelika Neuwirth and Günter Lüling that appeared in *Arabica*[17] which also marked the beginnings of a long association with that journal. Throughout his entire career Claude Gilliot has dedicated an enormous amount of time to being a reviewer and critical assessor of Islamic literature and scholarly works. His summaries of the work of Josef van Ess, for example,[18] have displayed a spirit of collegiality that underpins every aspect of Gilliot's scholarship, to the benefit of everyone in Islamic studies and beyond. Such work has revealed not only the depth of Gilliot's expertise in his fields of specialization but in areas well beyond that. He has contributed two major periodical bulletins for decades, as he continues to do, and both have become fundamental tools for researchers in this field. Since 1987 he has taken the burden of introducing and describing editions of classical and ancient Arabic texts which have been published in Egypt. In so doing, he followed in the footsteps of Georges Anawati who began the *Mélanges de l'Institut Dominicain d'études orientales* series of critical review essays, providing a fundamental resource for scholars; at the end of the 1980s Anawati entrusted to Gilliot the responsibility for continuing this service. To take over from Anawati would be an immense and humbling challenge for most people; for Gilliot, however, it was an opportunity to follow the path of his master in ensuring that the riches of the Islamic heritage become widely known. It has been, of course, a chance to critique also, urging a more rigorous approach to editing classical texts by providing frank appraisals of the qualities of the work undertaken by modern editors. For more than twenty years Gilliot has produced true masterpieces of bibliographical and literary erudition, creating something that no one else will likely ever be able to rival. His "Textes arabes anciens édités en Égypte" which have appeared in *MIDEO* in

Coran. Essai d'analyse d'un vocabulaire ambigu, in R. Lohlker (ed.), *Ḥadīṯstudien – Die Überlieferungen des Propheten im Gespräch. Festschrift für Prof. Dr. Tilman Nagel*, Hamburg, 2009, 77–132; Le Coran production de l'antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le "lectionnaire arabe" de La Mecque, in *REMMM* 129 (2011), 31–56; The "collections" of the Meccan Arabic lectionary, in N. Boeckhoff-van der Voort, K. Versteegh and J. Wagemakers (eds.), *The transmission and dynamics of the textual sources of Islam. Essays in honour of Harald Motzki*, Leiden, 2011, 105–33.

17 Deux études sur le Coran, in *Arabica* 30 (1983), 1–37.

18 Une leçon magistrale d'orientalisme: *l'opus magnum* de Josef van Ess, in *Arabica* 40 (1993), 345–402; 47 (2000), 141–93; as another example, in a different direction, see his treatment of Luxenberg in Langue et Coran: une lecture syro-araméenne du Coran, in *Arabica* 50 (2003), 381–93.

every volume of the journal since 1990,[19] provide a wealth of information on authors, works and literary genres along with extensive bibliographical knowledge, especially of various editions of texts. While Cairo may have lost its place as the central venue for the production of editions of Islamic cultural heritage in recent years, Gilliot's essays stand as a tribute to Egypt's continuing contribution as well as being monuments of scholarship. Another important product in this line of activity is reflected in his "Bulletin d'islamologie et d'études arabes" which has appeared since 1976 in the *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (a total of 24 such essays down to 2009). In these essays he discusses recently published scholarly works from across the full spectrum of Arabic and Islamic studies. In more than thirty years of regular appearance of the bulletin, he has produced comprehensive critical analyses and his work in this bulletin is still a unique example of this type of scholarship.[20] Some of the works treated were then also dealt with in longer single reviews appearing in *Arabica, Studia Islamica* and other journals (about 300 such reviews have appeared, many of them treating more than one book).

Contemplata aliis tradere, "to give to others the fruit of contemplation," is a Dominican motto derived from St. Thomas Aquinas. Through his scholarship Claude Gilliot has given everything of himself to the academic community. Much of his work has been original research, the fruits of his own curiosity and need to know, but much has been a pure offering of his own efforts to inform others of work in the field and contribute to the ongoing dialogue that is at the heart of the academic vocation. For this, we all give thanks; this volume dedicated to Claude is the result of an effort on the part of his colleagues and friends to express that gratitude.

19 Thus far, these essays have appeared in *MIDEO* in volumes 19 through 29.

20 This publication of Gilliot inspired Roberto Tottoli's "Bollettino di Islamistica", appearing annually in *Oriente Moderno* since 2001, as was mentioned at the beginning of the first installment of that bulletin.

Authors

∵

Criteria for Authenticity of Prophecy in ʿAbd al-Masīḥ al-Kindī's *Risāla*

Emilio Platti

1 Introduction

At a time when no Islamic document existed concerning Muḥammad or his prophecy, Christians bore witness to the position of those who had experienced the conquest of their lands. Their reaction is unequivocal: the Saracens came with the sword, and their religion of Islam threatens us with weapons. From this it becomes obvious that the prophet they follow must be a false prophet. No prophet ever came with arms! According to Robert Hoyland, "the idea that Muḥammad initiated the Arab conquest comes through very clearly" in the earliest Christian writings on the Prophet.[1] The victors, however, understood their successful advances differently. Nothing united the Arabs more than this conquest. While they were insignificant compared to the great empires, the Law given by their Prophet made them strong and able to conquer the world. Their Law became a foundation for a new organization of society, for a new civilization, in accordance with God's intentions when He created humankind.[2] Josef van Ess, quoted by Hoyland, was certainly right to say that "we cannot demand that an observer from outside, who could even less evaluate the radical novelty of the event, should have had a clearer concept of what was really happening. We should rather expect that he tried to describe the phenomenon with his own categories." And this is exactly what happened: increasingly, and with more and more details, Christians were to apply the criteria for sainthood, such as ascetic life, authentic miracles and the love of peace, to the Prophet of Islam, without understanding the inner logic of the Islamic concept of Islamic Law, the *Sunna* and prophethood.

It is obvious that the polemical argument mentioned by Hoyland and attributed to the catholicos Hnanishoʿ is implicitly expressing the first criterion for the (in)authenticity of Muḥammad's prophecy: Islam is written off as a divinely inspired religion as it is labeled "a religion established by the sword and not a faith confirmed by miracles."[3] This argument has been repeated again and

1 Hoyland, The earliest Christian writings, 277–81 and 288–9.

2 Djait, *La grande discorde*, 60; also de Prémare, *Les fondations de l'Islam*, 149.

3 Hoyland, The earliest Christian writings, 288.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_002

again over the centuries. No-one can forget Pope Benedict XVI's quotation of Manuel II Paleologos (d. 1425) asking the Persian scholar, the Mudarris, the following question: "Show me what Muḥammad brought that was new, and there you will find things only evil and inhuman, such as the command to spread by the sword the faith he preached."[4]

At the beginning of the second century of the Islamic era, after the caliph ʿAbd al-Malik (65–86/685–705) consolidated Muslim rule and made Arabic the state administrative language, things started to change, especially in the capital Damascus. Muslims were still a tiny minority of the population of their empire, and cultural and religious interaction was not very common, as Muslims and Christians generally expressed themselves in different languages. However, in the upper echelons of society, there was certainly interaction, and Christian intellectuals had conversations with Muslims about Islam, allowing them to become better informed about the religion of the politically and militarily dominant group. This was the case in particular of John of Damascus (d. CE 749), who clearly grasped the theological discussion on predestination and free will between the ruling dynasty of the Umayyads and the Qadarites. He refers to the Qurʾān with accuracy and transmits some important points of discussion on the prophethood of Muḥammad[5] that differ from what we find earlier. According to John of Damascus, "Muḥammad, the founder of Islam, is a false prophet who, by chance, came across the Old and New Testament and who, also, pretended that he encountered an Arian monk and thus he devised his own heresy"; "Muḥammad claims that a book was sent down to him from heaven." For John of Damascus, Muḥammad's marriage to the wife of Zayd is a sign that he did something obscene, while pretending to present precepts from God: "This Muḥammad, as it has been mentioned, composed many idle tales, on each one of which he prefixed a title, like for example the discourse of The Woman, in which he clearly Legislates."[6] The following three criteria for authentic prophethood can be identified in these texts, none of which, according to John, are realized in Muḥammad: the authenticity of a divine revelation; the scriptural testimony of his announcement as a prophet; and the moral behavior of the prophet.

At the end of the second century of the Islamic era things changed dramatically: Christian intellectuals interacted with Muslims in Arabic, defended their Christian dogmas in the same language, and, on several occasions, engaged in open debate with Muslims. The most famous disputation in the early part of the

4 Platti, *Islam, Friend or Foe?*, 16; Manuel II Paléologue, *Entretiens*, 143.

5 Sahas, *John of Damascus*, 73–4 and 79; Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, 210–13.

6 Sahas, *John of Damascus*, 91 and 137–9.

period in question has to be the *Debate* between patriarch Timothy I (d. 823) and the Caliph al-Mahdī (r. 775–85), held in Arabic in the year 782–3.[7] In the record of that disputation, written at a later date, the patriarch observes that Muḥammad was a great and victorious leader of the Arabs, teaching the unicity of God (*waḥdānіyyat Allāh*) in conformity with earlier prophets. Presenting the second point, the patriarch stops short of recognizing Muḥammad as a prophet. For him it is not enough to proclaim the unicity of God, but there is also a duty to profess the Trinity of the Hypostases. As for the first point, we can clearly recognize something of the Muslim understanding of their victorious advances, and it reminds us of the quite positive appreciation of the Prophet of Islam in another disputation between a Christian and a Muslim, probably also in the third/ninth century, the *Disputation* of the monk Ibrāhīm al-Ṭabarānī and a series of interlocutors at the court of the emir ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd al-Malik b. Ṣāliḥ al-Hāshimī. The monk rejected the expression "seal of the Prophets" (Q 33:40), arguing that Muḥammad was not a prophet, but a king agreed upon by God, who accomplished his promise to Ibrāhīm and Ismāʿīl.[8]

The second famous author of this period is, without a doubt, the Melkite bishop of Ḥarrān, Theodore Abū Qurra, (d. probably after 816).[9] In his *Refutations* of the Saracens, written in Greek and reported by John the Deacon, he responds that Muḥammad is

> the insane false prophet of the Agarenes (…). Under the power of a demon, he said: "God sent me to spill the blood of those who venerate the divine nature as three hypostases and of all those who do not say 'God is one, barren-built, who did not beget and was not begotten, who has no partner'." [see Q 112:1–4] This is the theology of one who is insane.[10]

We recognize here the violence attributed to the prophet of Islam on the one hand and Timothy's profession of faith in the one and triune God on the other. The three characteristics of the True Religion presented in a short treatise in Arabic written by Abū Qurra are particularly interesting in this context.[11] These three marks are, of course, criteria for the authenticity of a religion, but they are not, in this case, applied to Muḥammad. The three characteristics are

7 Roggema, *Timothy I*, 522f, and Putman, *L'Église et l'Islam. Text*: al-Muḥāwara al-dīniyya.

8 Marcuzzo, *Le Dialogue d'Abraham de Tibériade*, 320.

9 Lamoreaux, Theodore Abū Qurrah, 439f; Bertaina, The debate, 557f.; Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*.

10 Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, 224, notes 79–80.

11 Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, 55–7.

(1) that God sent his messengers to all the nations of the world; (2) that these messengers must be able to perform signs and wonders; and (3) that they instruct the nations in their (the nations') own native tongues. There is also another interesting text attributed to Abū Qurra: his *Debate* with Muslim scholars at the court of the caliph al-Ma'mūn (r. 198/813–218/833). There is some doubt about the attribution of this debate to Abū Qurra, as it is indeed similar in style and literary genre to other texts of Christian-Muslim disputations that are, of course, not literal accounts of the historical debates.[12] In his research, however, Wafik Nasry presents convincing arguments in favor of its authenticity, and in particular of identifying the presence of the famous judge Yaḥyā b. Aktham, a well-known contemporary of Caliph al-Ma'mūn.[13] Other names are mentioned at the very beginning of the *Debate*, firstly someone called Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Hāshimī, followed by the names of other "Muslim theologians" (*mutakallimī l-islām*) and "a group of the elite of Quraysh."[14] Abū Qurra's part in the *Debate* is, in fact, a lengthy Apology for Christianity and not a refutation of Muḥammad's prophethood. What is interesting, however, is the way one of al-Ma'mūn's ministers invites Abū Qurra to Islam: "You know that with us, if you were led to the right way, you would gain the goods of the world and the goods of paradise, from food and drink and marriage with companions with big lustrous eyes. Let go from you what Paul has recommended to you, along with all your preceding bishops, of asceticism and self-mortification."[15] This reminds us of the content of the *Letter* ʿAbdallāh al-Hāshimī sent to his Christian friend al-Kindī inviting him to convert to Islam, avoid hell, and thus enjoy the food, drinks, perfume and maidens with large eyes (Q 44:54) of paradise.[16] This was apparently a common argument for conversion presented by Muslims to their Christian neighbors and friends.

2 The *Letter* of ʿAbdallāh al-Hāshimī and the *Apology* of ʿAbd al-Masīḥ al-Kindī

The *Letter, Risāla* or *Apology*, written by ʿAbd al-Masīḥ b. Isḥāq al-Kindī, is well known. Indeed, it is perhaps "the best-known Christian Arabic apology

12 Bertaina, The debate of Theodore Abū Qurra.

13 Nasry, Abū Qurrah, Al-Ma'mūn and Yaḥyā b. Aktham.

14 Nasry, *The caliph and the bishop*, 173.

15 Nasry, *The caliph and the bishop*, 266–7.

16 Tartar, *Dialogue*, 101.

in both east and west."[17] In this *Risāla*, al-Kindī refutes at great length the much shorter *Letter* written by a Muslim colleague and friend, called ʿAbdallāh b. Ismāʿīl al-Hāshimī, inviting him to become a Muslim. Both of these two names, al-Kindī and al-Hāshimī, are considered to be pseudonyms. There are, however, indications that the name of the Muslim author of the *Letter* is the real name of a person living at the time of caliph al-Maʾmūn;[18] in that case, ʿAbd al-Masīḥ al-Kindī could also be the real name of the Christian author. The existence of a son of ʿAbdallāh al-Hāshimī called Muḥammad *b.* ʿAbdallāh al-Hāshimī is indeed evident from the *Debate* of Abū Qurra at the court of the Caliph al-Maʾmūn. In this case, we have to take seriously the conclusions of Sir William Muir, written in 1887: "I hold that the work may take its stand, on internal evidence, as a composition certainly of the era at which it professes to have been written." It is indeed obvious that this *Risāla*, "a production written in so fearless and trenchant a spirit against Islam" could not survive "without being immediately suppressed," except in the atmosphere of freedom at the time of victorious Muʿtazilī free-thinking under al-Maʾmūn, "which a few years later would have been impossible."[19] The long account by al-Kindī of the Amīr al-Muʾminīn's speech about the lack of sincere belief in Islam by some of the nobles at the caliph's court fits perfectly in this environment.[20]

Written in this particular context, the *Risāla* of al-Kindī is certainly the best representative of Christian apologetic literature confronting Islam written by a Christian Arab, perhaps even the most comprehensive of all Christian-Islamic polemical work ever written by Christians. Indeed, his *Apology* had an immense influence on arguments put forward later, in particular through the Latin translation by Petrus of Toledo, part of the well-known *Collectio Toledana*. This work gives us the opportunity to analyze criteria for (in)authenticity of revelation in Christianity and Islam, in comparison with some earlier texts presented in the introduction.

No critical edition of the Arabic text of this *Risāla* has been published to date, but we have at our disposal the following material: (1) the edition of the Arabic

17 Bottini, The apology of al-Kindī.

18 Platti, Entre théologie et philosophie, 112: "Dans l'édition d'Ignace Dick (*Mujādalat Abī Qurrah maʿa l-mutakallimīn al-muslimīn fī majlis al-khalīfa al-Maʾmūn, taqdīm wa-taḥqīq al-Arshmandrīt Ighnāṭiūs Dīk*, 1999), Muḥammad ibn ʿAbdallāh al-Hāshimī est mentionné aux pages 72 (chap. 2 / n. 1); 73, (3/2); 77 (4/1); 80 (5/3). Or, ce Muḥammad ***ibn*** ʿAbdallāh al-Hāshimī pourrait très bien être le fils de l'auteur de la *Lettre* adressée à al-Kindi."

19 Muir (ed.), *The apology of Al Kindy*.

20 Al-Maʾmūn's speech: Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. Text: 94:7–95:22; trans. Muir, 29–31.

text by Georges Tartar in his Doctoral thesis (Strasbourg, 1977, sadly unpublished); (2) the edition of the 1142 Latin translation, published by Fernandez González Muñoz in 2005; (3) the French translation by Georges Tartar edited in 1985; (4) the Italian translation with Introduction by Laura Bottini edited in 1998; (5) the 1880 (uncritical) edition by A. Tien for the Christian mission;[21] (6) the 1887 partial English translation by Sir William Muir, with Introduction.

According to Tartar's edition, al-Kindī's *Apology* has five chapters. The first chapter, which makes up the first part, is a treatise on *God's unity and trinity*;[22] the second, third and fourth chapters can be considered the second part, which describes *Islam in its fundamentals*: Muḥammad, the Qur'ān, and Islamic traditions and practices; and the third part, the fifth chapter, is the *Description of the Christian faith*.

3 Christianity

3.1 *Authenticity of Prophecy and Revelation*

We start our study by looking for the criteria for the authenticity of prophecy and revelation in Christianity, because a careful reading al-Kindī's work shows that the author applied these criteria for the authenticity of revelation in Christianity to Islam. This is also the reason why we think these criteria are actually not to be found in the first place in the last part of al-Kindī's *Apology*, but rather in the second, the polemical part, on the fundamentals of Islam. Starting with the arguments presented there, we can extend our presentation with some references to the last (third) part, the description of the Christian faith.

3.2 *Conditions, Proofs and Signs of Prophecy*

In the first chapter of the second part, al-Kindī addresses Muḥammad's claim to be a prophet. This will bring him to define "the conditions, the proofs and signs of prophecy."[23] It is clear that the author refers directly to the literature called *dalā'il* or *ʿalāmāt al-nubuwwa*, mostly presenting the miracles of Muḥammad.

---

21 A new, non-critical edition (with references to two unidentified Egyptian manuscripts) was published in Damascus in 2005.

22 The arguments on the Unity and Trinity of God are almost literal excerpts from Abū Rā'iṭa's *Treatise on the Holy Trinity*. See the German translation by Graf, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rā'iṭa*, 32–6.

23 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text, 83:13, *shurūṭ al-nubuwwa wa-dalā'iluhā wa-ʿalāmātuhā*.

The most obvious example of the *ʿalāmāt/dalāʾil* approach is the long chapter in the *Ṣaḥīḥ*, the canonical collection of al-Bukhārī (d. 256/870), in his *Bāb al-manāqib* (The virtues of the Prophet and his Companions).[24]

Al-Kindī is clearly using the Islamic terminology for authentication of prophecy, as he repeats the terms used by Muslims throughout this chapter.[25] Even if al-Kindī is using the Islamic terminology in this instance, we see that the conditions mentioned are, in fact, clearly Christian when he discusses the signs of prophecy[26] and the question of when someone may be called a prophet and messenger at length.

Initially, he proposes two conditions for authentic prophecy[27] that are applied to Moses, Isaiah, Jeremiah, Daniel and Christ. Prophecy means in the first place revelation of what is hidden from the past and prediction of the future. In this sense, a prophet is someone who is an "announcer."[28] Christ was indeed the greatest of all the prophets: he knew the unseen.

These announcements are trustworthy when confirmed by "signs" (or "miracles," *āyāt*). They validate the veracity of what the prophet said. This is the second condition for authentic prophecy and is perfectly represented in Christ. It is the confirmation of his Divine Mission. Christ foretold things to come, and prophecies by Jesus are quoted as proof: the destruction of the Temple, his own demise, and the persecutions that would follow. All this was, of course, accredited by miracles.[29]

Linked to Christ's promises and miracles, the two conditions for authentic prophecy, reference is also made to other signs of authenticity. The spread of the message of Christ has nothing to do with advantages of birth, power, might, or using weapons or the sword. On the contrary, it is a clear sign when the master and his disciples apply what is said in the Gospel: "Do not possess gold, or silver, or money in your purses, nor scrip for your journey." (Mt. 10:9) Proof of the divine mission of the disciples of Christ is indeed that "kings and great ones of the earth" came over to them:

---

24 Book 61, *Hadīth* 80 to 138: "The signs of prophethood in Islam" (*ʿalāmāt al-nubuwwa*), http://sunnah.com/bukhari/61.

25 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 73:4, *shurūṭ al-nubuwwa*; 73:6 and 19, *ʿalāmāt al-nubuwwa*; 74:2, *āyāt al-anbiyāʾ*; 84:9, *sharīṭa min sharīṭatayn al-nubuwwa*; 85:15, *dalāʾil ʿalā nubuwwa*; 91:11, *dalāʾil al-nubuwwa wa-ʿalāmāt al-risāla wa-ṣiḥḥat al-daʿwa*); 99:19, *shurūṭ al-nubuwwa wa-dalāʾil al-risāla wa-aʿlām al-waḥy*.

26 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text, 78:8, *aʿlām al-nubuwwa*.

27 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 84:9, *min sharīṭatayn al-nubuwwa*.

28 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 78:13, *inna "al-Nabī" ismᵘⁿ dāllᵘⁿ ʿalā maʿnā "al-munabbi"*.

29 Muir, *The apology of Al Kindy*, 53.

> Philosophers abandoned their systems, and with all their wisdom and learning betook them to a saintly life, giving up the delights of this world and their established usages, and became followers of a company of poor men, fishers and publicans, who had neither name nor rank, nor any claim other than that they were obedient to the command of the Messiah – He then gave them the power to do such wonderful works; . . . with no worldly inducement nor any relaxation of the moral law, but simply at the voice of truth enforced by miracles beyond the power of man to show.[30]

Victory over enemies,[31] wealth and nobility are not signs of prophecy, and temporal enjoyments are no motive for conversion. In being humble and merciful, forgiving, good and generous, the disciples follow Christ.[32] After mentioning the reasons why so many people embraced Christianity, convinced by the Apostles' miracles and signs,[33] al-Kindī adds that they were persuaded also by "their beautiful way of life, similar to the way of life of Christ," "humility and kindness . . ., poverty and the absence in his life of any worldly object."[34] This is why they believed their testimony, distinguishing the true from the false (*al-ḥaqq min al-bāṭil*), false belief from faith (*al-kufr min al-īmān*), good guidance from error (*al-hudā min al-ḍalāla*), and integrity from offense (*al-rushd min al-ghayy*).

The final reason for this particular way of behaving is given at the end of the *Apology*. It is because God is humankind's Father. Jesus taught his disciples to see God as their Father so that they would obey his commandments with love and not out of fear, and because this fatherhood is the foundation of human fraternity and the unity of humankind. The way of life of Jesus and his disciples, their humility and love for one another, far from any enmity, is the consequence of God's compassion, affectionateness, tenderness, and patience as a Father.[35]

---

30 Muir, *The apology of Al Kindy*, 60.

31 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 85:15.

32 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 201:9, with ref. to *Matthew* 10.

33 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 207:8, *al-ʿajāʾib wa-l-āyāt . . . wa-l-dalāʾil*.

34 Muir, *The apology of Al Kindy*, 117.

35 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 193:15, *huwa al-Ab al-raḥīm, al-mushfiq, al-mutaḥannin, al-muḥtamil*.

3.3 *The Authenticity of Laws and Regulations Revealed in Scriptures*

In the chapter about laws and regulations,[36] al-Kindī distinguishes between (1) "natural law, based on reason" (*al-ḥukm al-ṭabīʿī wa-l-sharīʿa al-qāʾima fī l-ʿaql*), (2) "divine law" (*al-ḥukm al-ilāhī*), described as authentic, and (3) laws and regulations that are neither divine nor natural, and do not at all conform to God's will, such that they must be, as a consequence, "satanic" (*al-ḥukm al-shayṭānī*).

The distinction between the two laws, the *Lex vetus*, the Law of Moses, and the *Lex nova*, the Law of Christ, is a classical distinction in Christian theology, presented also by Thomas Aquinas (d. 1274) in his *Summa theologica*.[37] In Christian-Muslim discussions, the question raised through the centuries was of course the status of the newest, Islamic, third law, *sharīʿa*. That is why, according to al-Kindī, laws and prescriptions can be described in three different ways as follows: 1: they are of divine origin and thus belong to the domain of grace ("generosity": *ḥukm al-tafaḍḍul*), compassion and forgiveness; they transcend reason and nature.[38] They are comparable to God's action, He who is benevolent and compassionate; 2: laws and prescriptions that are part of natural law are founded in reason and are the result of thoughtful deliberation. No one with insight in the matter would dispute them; they belong to the domain of justice (*ḥukm al-ʿadl*); and 3: laws and prescriptions that are satanic (*shayṭāniyya*) in origin, belong to the domain of injustice (*ḥukm al-jawr*). They contradict the divine Law and differ from the law of nature.[39] This is "injustice and evil in itself."

Apparently, for al-Kindī, the first proof of the authenticity of revealed Laws and Regulations is that they are in conformity with God's action (*al-fiʿl*: what could be understood as conformity with God's attributes of action: *ṣifāt al-fiʿl*). For al-Kindī, this is the Law revealed by Christ, according to what Jesus said in the Gospel of Matthew (5:44–5); the author is referring freely to verse 44, "In this, imitate what your Father is doing."[40] In the third part, al-Kindī calls Christ's Law the "spiritual obligations and norms"[41] and explains how this Law of grace

36 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 102:4, *al-sharāʾiʿ wa-l-aḥkām*.

37 Thomas Aquinas, *Summa theologiae. Pars IaIIae. Quaestio CVI–CVIII*, 512–28.

38 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 102:4, *al-ḥukm al-ilāhī wa-sharāʾiʿuhu fawq al-ṭabīʿa wa-aʿlā min al-ʿaql al-insānī, wa-huwa ḥukm al-tafaḍḍul wa-l-raḥma wa l-ʿafw*.

39 Platti, *Islam, Friend or Foe?*, 59; the question of the status of the three laws is a classical one, even in contemporary discussions (251–2).

40 Literally: "That you may be the children of your Father who is in heaven."

41 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 187:24: *al-sharāʾiʿ wa-l-sunan al-rūḥāniyya*.

will be applied, by acting well and justly, refraining from hatred, jealousy, vengeance, and armed force. He underscores once more Christ's teachings and that all this will bring you nearer to God. Ultimately, Christ authenticated his ministry and his message by miracles, and he certified his promises by miracles, signs and proofs (*āyāt, ʿalāmāt, dalāʾil*).

Concerning the authenticity of the transmission of the divine message, it was impossible for al-Kindī to avoid the question of the falsification of the Bible, *al-taḥrīf*, brought up by the Qurʾān (Q 4:46; 5:13 and 41), "that we altered some texts, that we falsified the Book and changed it."[42] Three arguments are given by al-Kindī against this allegation. First, Jews as well as Christians and even unbelievers agree that no falsification occurred, so there can be no reason to doubt the authenticity of the (Holy) Book (*ṣiḥḥat al-kitāb*) which came down from God. Second, the text of the Book is confirmed by the Apostles' and Prophets' miracles and signs. And third, the Qurʾān itself testifies about earlier scriptures' authenticity in Q 2:115 and 10:94: "If thou wert in doubt as to what We have revealed unto thee, then ask those who have been reading the Book from before thee: the Truth hath indeed come to thee from thy Lord: so be in no wise of those in doubt."

The second kind of authenticity of laws and regulations is that they are in conformity with reason, in accordance with natural law (*al-ḥukm al-ṭabīʿī*), the law of justice and equity, the law of Moses.[43] This important paragraph, however, is very short: al-Kindī refers to Exodus 21:23–4[44] or Deuteronomy 19:21;[45] the quotation is not literal: "An eye for an eye, a tooth for a tooth, a soul for a soul, and for a wound, retaliation."[46] For al-Kindī, this law, given by Moses, is meant to bring justice and equity, good for good, evil for evil, in the same way for everyone; this natural law, however, is not at all similar to the divine law, because this law does not imply resemblance with the acts of the Lord, who is merciful, gracious and benevolent towards His creatures. To be obedient to the divine law is indeed to act in conformity with God's attributes of action.

---

42 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 177:20: *annanā ḥarrafnā al-kalām . . ., wa-baddalnā al-kitāb wa-ghayyarnāhu*.

43 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 103:5: *al-ʿadl wa-l-naṣafa*.

44 *Exodus* 21:23–4: "An eye for an eye, a tooth for a tooth, a hand for a hand, a foot for a foot, a burn for a burn, a bruise for a bruise, a wound for a wound."

45 *Deuteronomy* 19:21: "Life for life, eye for eye, tooth for tooth, hand for hand, and foot for foot."

46 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 103:4: *wa-l-jirāḥ qiṣāṣ*.

4 Islam

4.1 *The al-Hāshimī/al-Kindī Correspondence*

We have known for a long time that "the writer of the al-Hāshimī/al-Kindī correspondence was well acquainted with Muslim records of the life of the Prophet and of the collection of the Qurʾān," as Sidney Griffith stated in 1983.[47] The more we analyze the text, the clearer it becomes that al-Kindī knew the Muslim accounts of Muḥammad's life extremely well, including the details of events in which he was involved. Al-Kindī explicitly mentions Muḥammad b. Isḥāq (d. 150/767), author of the *Maghāzī* (the Prophet's military expeditions) and the source for Ibn Hishām's *Life of the Prophet*, (*al-Sīra al-nabawiyya*), and (Muḥammad b. Shihāb) al-Zuhrī (d. 124/742), one of the most important earlier sources of Prophetic Traditions.[48] It is evident that episodes in Muhammad's life and the dozens of proper names mentioned in this context can all be traced back to Muslim sources, albeit with some minor mistakes (in the actual Arabic version transmitted by the manuscripts). As is confirmed by Griffith, it is also clear that "the author of the al-Kindī letter takes the information to provide a personality profile of the prophet that, in the Christian apologetic context, negates his prophetic claims." In a similar fashion, he also knows in detail the Muslim reports about the collection of the Qurʾān, and we can say the same about everything he says about the Qurʾān that challenges any kind of argument in favor of the divine origin of the Book. The arguments in favor of the authenticity of revelation in Christianity are used to negate the Muslim claim for the authenticity of Islam.

4.2 *Conditions, Proofs and Signs of Prophecy*

The main arguments in favor of the Christian claim for the authenticity of the prophets' messages are signs and miracles, knowledge of the future and the conformity of the revealed law to God's will, in accordance with His nature. In the case of signs and miracles, al-Kindī underlines the fundamental contradiction between the statement of the Qurʾān that Muḥammad did not need any miracles because the Qurʾān itself is the only miracle on the one hand, and the prophetic traditions of the *dalāʾil* or *ʿalāmāt al-nubuwwa*, mentioning dozens of signs or miracles confirming Muḥammad's authentic prophethood on the other. He twice refers to the Qurʾānic verse, "And We refrain from sending the signs (*āyāt*), only because the men of former generations treated

47 Griffith, The Prophet Muḥammad, 129.

48 Cf. Gilliot, La transmission du message muhammadien. See also Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 91:14–45.

them as false." (Q 17:56)[49] Because of this, al-Kindī argues, Muḥammad himself disclaimed miracles as a proof of his mission; and he ascertains that in Muḥammad's book, purported to have been sent down to him,[50] no miracles are mentioned. On the other hand, there are the miracles mentioned in the writings about the *dalā'il* or *ʿalāmāt al-nubuwwa*, and al-Kindī mentions some of these "signs".

We have already mentioned al-Bukhārī's chapter *Bāb ʿalāmāt al-nubuwwa fī l-Islām*;[51] other classical Muslim authors wrote extensively on this subject, including al-Bayhaqī (d. 469/1077)[52] and Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī (d. 429/1038),[53] and other authors included a long chapter within their own larger books, such as the early author Ibn Saʿd (d. 230/845; *Dhikr ʿalāmāt al-nubuwwa*)[54] and Ibn Ḥazm (d. 456/1064; *Aʿlām rasūl Allāh*).[55] There is also the book on *The proofs of prophecy* by Abū Ḥātim al-Rāzī (d. ca. 321/933; *Aʿlām al-nubuwwa*).[56]

Al-Kindī mentions two stories about a wolf.[57] The first is about a wolf approaching Muḥammad in a gentle way, sitting quietly next to him and weeping, and the second about the wolf talking to Uhbān b. Aws al-Sulamī, who converted to Islam. This story can be found in al-Bayhaqī's *Dalā'il*.[58] There are also two other short episodes, one of the bull of Darīkh who talked to his master while he was beating him,[59] and another on the old sheep of Umm

49 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 85:8 and 87:10.

50 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 87:9.

51 Cf. Platti, Vincent de Beauvais, 90–4; Bukhārī, *Kitāb al-jāmiʿ al-ṣaḥīḥ*, Book 61, *Kitāb al-manāqib*, 396–415: *Bāb* 25.

52 Al-Bayhaqī, *Dalā'il al-nubuwwa*.

53 Abū Nuʿaym, *Kitāb Dalā'il al-nubuwwa*.

54 Ibn Saʿd, *Kitāb al-ṭabaqāt* i/1 112–26.

55 Ibn Ḥazm, *Jawāmiʿ al-sīra*, 7–14.

56 Abū Ḥātim al-Rāzī, *The proofs of Prophecy*.

57 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 88–9.

58 Bayhaqī, *Dalā'il al-nubuwwa* vi, 43: "*. . . ʿan Uhbān Ibn Aws: kuntu fī ghanam lī fa-kallamahu fa-atā l-nabī (s.) fa-aslama*"; Ibn Saʿd, *Kitāb al-ṭabaqāt* i/1, 114; the story of Uhbān Ibn Aws and the wolf is repeated several times by al-Jāḥiẓ, *al-Ḥayawān* iii, 513, n. 4, where it is said that Uhbān was a companion of the prophet; other versions of this story: Abū Nuʿaym, *Dalā'il al-nubuwwa* 133; Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa l-nihāya* iv, 27.

59 We were not able to find this short story in the sources. It seems that Darīkh could be the name of one of the pre-Islamic idols, as mentioned by al-Kindī (Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 169:2): "*Al-Lāt, al-ʿUzza, Yaghūt, Yaʿūq, Kathrā, Shams, Jihār, Darīkh, Hubal, Nasr, Suwāʿ, Wadd, al-Muḥarriq, Muraḥḥib, al-Muṭaṭalliq, Asāf, Nā'ila, Dhū l-Kaffayn, Manāt, Saʿd, Dhū l-Khalaṣa* and other idols"); see Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 18: "*Dharrîḥ*, connu de Yaqout, était probablement le soleil levant"; Fahd, *Le Panthéon de l'Arabie centrale*, 57–8: "*Dharîḥ* (. . .); épithète s'appliquant à une divinité

Maʿbad al-Khuzāʿiyya which gave abundant milk when the Prophet touched it. The latter story is mentioned by al-Bayhaqī,[60] al-Balādhurī, Ibn Ḥazm and Ibn Kathīr.[61] Al-Kindī also mentions the tree talking and moving towards the Prophet while he was together with Rukāna b. ʿAbd Yazīd. This story is mentioned by Ibn Isḥāq, Ibn Saʿd, al-Bayhaqī, al-Balādhurī and Ibn Kathīr.[62] Finally, there is the story of the Prophet touching the water of a basin for the ablutions, so that men and animals had enough water to quench everyone's thirst.[63] This tradition is transmitted by al-Bayhaqī, al-Bukhārī, Ibn Saʿd, Ibn Ḥazm and others;[64] al-Kindī adds that this tradition is considered weak according to the traditionalists. In any case, al-Kindī maintains that all these stories are false and are lies attributed to Muḥammad.[65]

Al-Bukhārī transmitted the following tradition: "The people of Mecca asked the Prophet to show them a sign (miracle). So he showed them (the miracle) of the cleaving of the moon."[66] This miracle is mentioned in Q 54:1–3 which states "The Hour (of Judgment) is nigh, and the moon is cleft asunder. But if they see a Sign, they turn away, and say, 'This is (but) transient magic.' They reject (the warning) and follow their (own) lusts but every matter has its appointed time."

It seems that al-Kindī did not refer to this miracle, apparently the only one mentioned by the Qur'ān. We do not find this episode in the text edited by Tartar, or in the published Latin translation, but it is referred to by Petrus Alphonsi,[67] who was very familiar with al-Kindī's *Apology*. It is also possible, however, that the latter was influenced directly by the Qur'ān.

The second proof of authentic prophecy is to know what is hidden and to know the future. On this subject al-Kindī tells the story of the poisoned

---

astrale, lors de son apparition à l'horizon"; Darīkh (sic) is not mentioned in Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Aṣnām*.

60 Bayhaqī, *Dalāʾil al-nubuwwa* vi, 84f. (a tradition going back to Ibn Umm Maʿbad).

61 Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf* i, 262; Ibn Ḥazm, *Jawāmiʿ* 13, n. 30; Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya* iv, 472f.

62 Ibn Isḥāq, *al-Sīra* i, 391; Guillaume, *The Life of Muḥammad*, 178–9; Ibn Saʿd, *Kitāb al-ṭabaqāt* i/1, 112; Bayhaqī, *Dalāʾil al-nubuwwa* vi, 13f.; Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf* i, 155; Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya* iv, 255–6.

63 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 91:13.

64 Bayhaqī, *Dalāʾil al-nubuwwa* vi, 132f. (the basin is called *mīḍaʾa*); Bukhārī, *Kitāb al-jāmiʿ al-ṣaḥīḥ* ii, 61. *Kitāb al-manāqib, Bāb* 25, 397 (61.25.2–7); Ibn Saʿd, *Kitāb al-ṭabaqāt* i/1, 118; Ibn Ḥazm, *Jawāmiʿ*, 8, no. 4.

65 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 92:14.

66 El-Bokhâri, *Les traditions islamiques* iii, 459 (65 sura 54, 1.4).

67 *Petri Alphonsi ex Judeo christiani Dialogi, Titulus v*, 597–606; cf. Tolan, *Petrus Alfonsi and his medieval readers*.

shoulder of the lamb prepared for Muḥammad and his companion al-Barāʾ b. Maʿrūr (sic)[68] by Zaynab bt. al-Ḥārith, wife of Sallām b. Mishkam, who had been assassinated. A version of the story is presented by Ibn Isḥāq, who identified the companion as the son of al-Barāʾ, Bishr b. al-Barāʾ; his father, al-Barāʾ b. Maʿrūr, was an early convert to Islam and died in 622, before the events surrounding the poisoned lamb could have happened.[69] According to Ibn Isḥāq, the lamb told the Prophet that it was poisoned. So, when the Prophet called for the woman, she confessed, answering: "I said to myself: if he is a king I shall free myself of him and if he is a prophet he will be informed"; indeed, the Prophet knew the truth and he let her go. This episode is mentioned by Ibn Isḥāq,[70] al-Bayhaqī,[71] and others. Al-Kindī remained skeptical because the sources he used mentioned also the two consequences of the poisoning. In the first place, the companion (Bishr b.) al-Barāʾ b. Maʿrūr died after swallowing a morsel of the lamb; and second, the prophet spat it out, but nevertheless began to suffer from illness afterwards, when Umm Bishr, daughter of al-Barāʾ b. Maʿrūr, came to visit him. For al-Kindī, there is no doubt that Muḥammad could have prevented the death of his companion as well as his own illness and death, if he had really been a prophet. According to Ibn Hishām, Muḥammad knew that the lamb was poisoned, as he said to Umm Bishr: "I feel a deadly pain from what I ate with your brother[72] at Khaybar." But he was not able to prevent the consequences of this poisoning, even his death, referred to by al-Kindī: "The poison . . . was the cause of Muḥammad's death."[73] Al-Kindī remained skeptical because there is an implicit contradiction in the story: even if Muḥammad knew about the poisoned shoulder of the lamb, he should have prevented the consequences, if he was a prophet. So, the whole story lacks authenticity.

4.3 *The Authenticity of Laws and Regulations Revealed in Scripture*

Al-Kindī is convinced that all the stories purported to be signs of prophecy are attributed to the prophet against his own will.[74] The only miracle for him is

68 See Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 89:6f.

69 Guillaume, *The life of Muḥammad*, 516–7; on his father al-Barāʾ b. Maʿrūr, 202, 205 and 727, and *EI2*, s.v., i, 1025: he was deeply involved in the events of the summer of 622 at al-ʿAqaba. He died later in the year, one month before the prophet's Hijra.

70 Ibn Isḥāq, *al-Sīra* ii, 337 (*Amr al-shāt al-masmūna*).

71 Bayhaqī, *Dalāʾil al-nubuwwa* iv, 256f.; cf. Ibn Ḥazm, *Jawāmiʿ*, 12, no. 24.

72 According to Ibn Isḥāq, Umm Bishr, the mother of Bishr, is the sister of Bishr b. al-Barāʾ and daughter of al-Barāʾ; the text edited by Tartar is not correct on this point.

73 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 89:9.

74 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 92:6: "If it is not mentioned in the Book, then I am innocent concerning it, and it is a lie from those who narrated it."

the Qur'ān, as it is said in the following prophetic tradition: "It is unlawful . . . to tell lies about me. Allāh sent Muḥammad with the truth and revealed the Holy Book to him."[75] Al-Kindī stresses that the Qur'ān itself affirms that the revealed Book is indeed the ultimate miracle; he quotes Q 17:88, "Say: 'If the whole of mankind and jinn were to gather together to produce the like of this Qur'ān, they could not produce the like thereof, even if they backed up each other with help and support" and acknowledges that "For you, this (Book) is the best argument, the most authentic proof and the clearest evidence."[76]

According to al-Kindī, even the Qur'ān cannot be a proof for Muḥammad's prophecy, because the Qur'ān itself lacks authenticity for several reasons; thus, it cannot give evidence of Muḥammad's status as a prophet or messenger.[77] As this is not part of our present study, we will not explore al-Kindī's arguments in detail here, but we can summarize them as follows:

1. The content of the Book is not original. For al-Kindī, it cannot be denied that the text of the Qur'ān borrowed stories and religious material from two sources, the Torah and the Gospel.[78] And this can be explained by the twofold influence of Jews and Christians. As for the Jews, these include ʿAbdallāh b. Sallām (d. 42/663, sic for Salām)[79] and Kaʿb called al-Aḥbār (d. 31/652?).[80] Reference is also made, together with Ibn Sallām, to Wahb b. al-Munabbih (d. 109/728).[81] These three Jews together are mentioned in the first part of the *Apology*.[82] For al-Kindī, they are the sources of the Jewish practices introduced into Islam. As for the Christians, al-Kindī

75 Al-Kindī, *Apologia del christianesimo*, 138, n. 239: "Bukhārī, *Ḥudūd* (*Bāb* 86), 31 e Ibn Ḥanbal, 11, 22, 103, 144 e 1, 55"; Bukhārī, *Ḥudūd* (*Bāb* 86), see: http://sunnah.com/bukhari/86 . Cf. Petrus Alphonsi, 601.B: "*Illud solum de me verum tenatur, quod Alcorani fultum auctoritate probatur.*"

76 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 106:21: *aʿẓam al-dalīl, aṣaḥḥ al-burhān wa-awḍaḥ al-ḥujja*.

77 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 119:20–120:1.

78 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 105:6: *suriqa min mawḍiʿayn mukhtalifayn yaʿnī al-Tawrāt wa-l-Injīl*.

79 *EI2*, i, 52 with bibl. Cf. Guillaume, *The life of Muḥammad*, 240–1: *ʿAbd Allāh Ibn Salām accepts Islam*.

80 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 108:9; also in 46:15. On Kaʿb see *EI2*, iv, 316. According to the Muslim sources, Kaʿb didn't meet the prophet during his lifetime; there is an anachronism in al-Kindī's reference to Kaʿb, and even more so for Wahb.

81 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 139:3.

82 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 46:15–16. Also see Platti, Vincent de Beauvais, 35.

mentions the monk Sergius (i.e. *Baḥīrā*), who called himself Nestorius.[83] Both the stories about the monk *Baḥīrā* and the monk Nestorius occur in Ibn Isḥāq's *al-Sīra al-nabawiyya*.[84] According to the Muslim version of these episodes, the two monks recognize the signs of prophethood in Muḥammad.

2. What has been transmitted from Muḥammad has been manipulated: "some things were added, some other things were erased."[85] To demonstrate this point, al-Kindī describes the whole process of the collection of the Qur'ānic text according to the traditions gathered in the *kutub al-maṣāḥif*.
3. The Islamic law contained in the Book cannot be from God. This argument had considerable consequences for the future of Muslim-Christian relations and, in modern times, on the relations between Islam and the secular West. The two main arguments – on violence and the status of women in Islam – do indeed remain as the focus of contemporary Islamophobia. The third most important argument in favor of the Christian claim for authenticity of the prophets' messages presented by al-Kindī is the conformity of the revealed law with God's will, in accordance with His nature.

4.3.1

Crucial in this context is the paragraph in al-Hāshimī's *Letter*,[86] where he invites his colleague and friend "to the path of God" (*ilā sabīl Allāh*). This paragraph is referred to by al-Kindī in the following way:

> You invite me on the path of God, and that is the raid against the opponents and (the *jihād* against) the unbelievers, and the battle against the polytheists, slaying them with the sword, plundering and taking captives (*salban wa-sabyan*); until they enter God's religion (*dīn Allāh*) and profess (*yashhadū*) that "there is no God than Allāh and that Muḥammad[87]

83 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 107:18.

84 See Roggema, *The Legend of Sergius Baḥīrā*. Cf. Guillaume, *The life of Muḥammad*, 79–81: Ibn Isḥāq mentions the monk Baḥīrā (not the name Sergius). Other (Muslim) traditions mention a monk Nastūr. See Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr* (trans.) i/1, 145–7 and 177–179; see for this episode Guillaume, *The life of Muḥammad*, 82–3 (the name Nestorius is not mentioned).

85 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 118:3: *qad tadāwalathu al-ayādī*.

86 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 18:18f.

87 Instead of the prophet's name, we find in al-Kindī's version the expression *akrah ismuhu*.

> is His servant and messenger," (until they) pay the poll-tax with willing submission [see Q 9:29, *ḥattā yuʿṭū al-jizya ʿan yad wa-hum ṣāghirūn*].[88]

Without a doubt, it is this argument that will have an indelible impact on Latin theologians through the Latin translation:

> Denique invitas me ad viam dei (*fī sabīl Allāh*), que est expeditio contra adversarios et incredulos et participatores, scilicet, in ictu gladii et populacione et devastacione, donec ingrediantur in fidem dei et testificentur quia non est deus nisi Deus et quia Mahumet servus eius et nuncius, aut reddant tributum subiecti.[89]

Al-Kindī's answer is clear: these terrible things are contrary to human nature (*al-ṭabīʿa al-insāniyya*) and they contradict God's nature (*ṭabīʿat al-ilāh*): God is full of compassion and kindness towards all his servants.[90] This is, of course, a reference again to the three laws: the natural law ("human nature") and the divine law ("God's nature"), both described as authentic, and the third kind of laws, "injustice and evil by itself" (the "terrible things").[91] A major proof of the authenticity of revealed laws and regulations is that they are in conformity with God's attributes, mercy and compassion. The "terrible things" cannot be part of the path of God. The conclusion is obvious: Muḥammad's raids against people and his expeditions cannot be a sign of authentic prophecy.[92]

4.3.2

Twice in his *Apology* al-Kindī refers to a prophetic tradition transmitted by Aḥmad b. Ḥanbal and Ibn Saʿd, "The Prophet – may Allāh bless him – said, 'Among mundane objects, women and perfumes have been made pleasing to me, along with prayer.' "[93] It seems unthinkable for al-Kindī that Muḥammad's many wives – fifteen and two slave-girls – and his pleasure in approaching women and enjoying life, could be proper behavior for prophets.[94] It is unthinkable, because in the Christian tradition an ascetic life is an essential

88 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 145:11f.

89 Cf. Platti, Vincent de Beauvais, 123.

90 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 146:1.

91 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 103:10.

92 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 68:7; 73:17.

93 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 73:18 and 163:17. See Ibn Saʿd, *Kitāb al-Ṭabaqāt* i, 468.

94 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 76:7.

characteristic of sainthood, and enjoying the pleasures of life is simply not identical with ascetic life. Talking to al-Hāshimī, al-Kindī concludes that "All this made your Islamic laws and your way of life easy,"[95] but it lacks the demands of the divine Law represented by Christ.[96]

Even if the direct influence of al-Kindī's *Apology* has been considerably weakened by the decreasing number of surviving manuscripts over the centuries, we cannot underestimate the direct influence of his arguments in the Christian Arab world, and even more in the Latin Western world through the 1143 Latin translation and the many excerpts and summaries of his *Risāla*. There is no doubt that the most representative Latin theologian of the thirteenth century, Thomas Aquinas, was inspired in the sixth chapter of the first book of his *Summa contra Gentiles* by al-Kindī's Christian way of declaring Muḥammad's way of life to contradict what he presented as the criteria for authentic prophecy: "Giving the reins to carnal pleasure . . .; the truths which he taught were mingled by him with many fables . . .; nor did he add any signs of supernatural agency . . .; he asserted that he was sent in the power of arms."[97] Without a doubt, these Christian criteria for authentic prophecy presented by Aquinas are the same as those presented by al-Kindī: signs and miracles, knowledge of the future and conformity of the law revealed with God's will, in accordance with His nature.

5 Additional Remarks

Even if it is al-Kindī's final conclusion that none of these criteria can be applied to the Prophet of Islam, he adds some remarkable comments leaving the door open for a completely different interpretation of the Qur'ānic texts on this subject. Al-Kindī upholds the negative interpretation of the Islamic way of life "on the path of God" (*ilā sabīl Allāh*), but he is familiar with the principle of abrogation in classical Qur'ānic exegesis (*al-nāsikh wa-l-mansūkh*).[98] In this case,

95 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 163:6.

96 Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 163:12 and 150:19, *tafaḍḍalū*.

97 Thomas Aquinas had no other source of information than the 1143 translation in Latin of the *Apology*, or some summaries, probably the one included in Vincent de Beauvais' *Speculum historiae*; cf. Platti, Il contesto teologico dell'apprezzamento dell'Islam di S. Tommaso. Thomas Aquinas, *Contra Gentiles* i, 146: "*. . . voluptati carnali habenas relaxans; . . . quae docuit multis fabulis . . . immiscuit; . . . signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta . . .; sed dixit se in armorum potentia missum*."

98 On this subject, see Platti, *Islam, Friend or Foe?*, 79–80; Tartar, *Dialogue islamo-chrétien*, Ar. text 148:11.

other verses of the Qur'ān can abrogate the very negative verses mentioned and present a different, and more tolerant, interpretation of Islamic Law. The "tolerant" verse most quoted by al-Kindī is Q 2:256, *lā ikrāh fī l-dīn*, "There is no compulsion in religion."[99] Some modern Muslim authors, such as Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī (d. March 21, 2013 in a bomb explosion in his mosque in Damascus) and Soheib Bencheikh[100] argue that this more positive interpretation enables them to contradict the negative image of Islam transmitted to the Christian Arab world by al-Kindī, and to the West by Aquinas and many others.

6 Conclusions

6.1

In relation to the Christian presentation of Islam and its prophet, we divided the first and second centuries of the Islamic era into three periods. In the first century, until the end of ʿAbd al-Malik's reign (65/685–86/705), there is some information available, but it is provided from outside Islam, expressing the negative experience of the Arab conquests said to have been initiated by Muḥammad. At the beginning of the second century of the Islamic era, cultural and religious interaction between Muslims and Christians is still not very common, as they express themselves in different languages; Muslims are Arabic speaking and Christians use Greek and Syriac. It is obvious, however, that Christian intellectuals were much better informed about Islam and its prophet, and this was the case with respect to John of Damascus (d. CE 749), who refers to the Qur'ān with accuracy and clearly had a good grasp of the theological discussions on predestination and free will raging among Muslim theologians. The third period, starting at the end of the second century of the Islamic era, is completely different: Christian intellectuals interact with Muslims in Arabic, and it is clear that they are much better informed about Islam and the Prophet. Public disputations between Christian scholars and Muslims are common in that particular period, such as the disputations with the patriarch Timothy, Theodore Abū Qurra and Ibrāhīm al-Ṭabarānī. The transcripts of these debates and interreligious encounters, the *Majālis*, are widely read texts, such that they can be considered a specific popular genre of Christian literary apologetics in Arabic.[101]

99 Platti, Vincent de Beauvais, 125–8: the Latin translation of the more positive verses Q 2:256; 10:99–100; 10:108–9; 11:118–19; 109; 29:46; 2:253; 3:20; 3:103.

100 Meyer, Simoens and Bencheikh, *Les Versets douloureux*.

101 See Griffith, The monk in the emir's *majlis*.

6.2

Both the Letters of al-Hāshimī and of al-Kindī are part of another specific genre of literary apologetics in Arabic, the Correspondence. The *Letter* written by a Muslim colleague or friend is, in that case, an invitation to convert to Islam. A similar *Letter*, written by ʿAlī b. Yaḥyā b. al-Munajjim (d. 888), was sent to the famous Christian Nestorian scholar Ḥunayn b. Isḥāq (d. 873). Unlike Ibn al-Munajjim's *Epistle* in which he presented a proof of Muḥammad's prophethood focused on the inimitability of the Qurʾān, al-Hāshimī has another argument to convince his friend, expressed also by one of al-Maʾmūn's ministers to Abū Qurra: Islam is the right way to obtain the goods of paradise, the food and drinks, and the maidens with large eyes. This argument seems to be common in this period. On the other hand, we have to take seriously the conclusion of Sir William Muir who was convinced that al-Kindī's *Letter* is perfectly coherent with "the era at which it professes to have been written," the time of caliph al-Maʾmūn. There is also external evidence of the existence of one of the eminent theologians at al-Maʾmūn's court, named Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Hāshimī.

6.3

In comparison with the earliest Christian texts and the texts written in the second period, Christian intellectuals at the end of the second century of the Islamic era were much better informed about Islam, primarily because they interacted with Muslims in Arabic. This is particularly the case for al-Kindī, and in a rather spectacular way. Not only is he "well acquainted with Muslim records of the life of the Prophet and of the collection of the Qurʾan" as stated by Sidney Griffith in 1983, but we are able to trace back in the Islamic literature of the *Dalāʾil al-nubuwwa* the very details of the episodes of the Prophet's life mentioned by al-Kindī. The same can be done concerning the collection of the Qurʾān. From this point of view, al-Kindī's *Apology* seems to be unique in the whole of Christian literature written in Arabic in the Middle Ages.

6.4

In his chapter on laws and regulations, al-Kindī's appreciation of the Islamic *sharīʿa* as *ḥukm shayṭānī*, in opposition to the law of Moses and the "divine law" of Jesus, is in perfect conformity with the earliest testimonies describing Islam as a religion established by the sword and not a faith confirmed by miracles, revealing the lack of authenticity of Muḥammad's prophecy; this is an appraisal also repeated in the same period by Abū Qurra. In contrast to other authors, al-Kindī bases his conclusions on a very detailed analysis of the classical Islamic arguments in favor of the authenticity of Muḥammad's prophecy.

We mentioned that Muslims had a different way of understanding their victorious advances and that Christians were unable to evaluate the meaning of the new Law given by Muḥammad. This is still the case in al-Kindī's *Epistle*. There is one difference, however, mentioned in our additional remarks above. Al-Kindī knows that the principle of abrogation – in modern times we talk about a contextual interpretation of the Islamic Tradition – enables Muslims to present a completely different interpretation of their religion and faith.

Bibliography

Abū Ḥātim al-Rāzī: *The proofs of prophecy*, ed. and trans. T. Khalidi, Provo UT 2011.

Abū Nuʿaym: *Kitāb dalāʾil al-nubuwwa*, Cairo 1992.

al-Balādhurī: *Ansāb al-ashrāf*, ed. M. Hamidullah, Cairo 1959.

al-Bayhaqī: *Dalāʾil al-nubuwwa wa-maʿrifat aḥwāl ṣāḥib al-sharīʿa*, ed. A. Qilʿajī, Cairo 1988.

Bertaina, D.: The debate of Theodore Abū Qurra, in D. Thomas and B, Roggema (eds.): *Christian-Muslim relations. A bibliographical history*, i, Leiden 2009, 556–64.

Bottini, L.: The apology of al-Kindī, in D. Thomas and B. Roggema (eds.): *Christian-Muslim relations. A bibliographical history*, i, Leiden 2009, 587–94.

al-Bukhārī: *Kitāb al-jāmiʿ al-ṣaḥīḥ*, ed. L. Krehl, Leiden 1862.

el-Bokhâri: *Les traditions islamiques*, trans. O. Houdas, Paris 1908.

Djait, H.: *La grande discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, Paris 1989.

Fahd, T.: *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris 1968.

González Muñoz, F. (ed.): *Exposición y refutación del Islam: la versión de las epistolas de al-Hāšimī y al-Kindī*, La Coruña 2005.

Graf, G.: *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rāʾiṭa*, Louvain 1951.

Gilliot, C.: La transmission du message muhammadien: juristes et théologiens, in T. Bianquis et al. (eds.): *Les débuts du monde musulman. VII^e–X^e siècle. De Muhammad aux dynasties autonomes*, Paris 2012, 373–406.

Griffith, S.H.: The monk in the emir's *majlis*, in H. Lazarus-Yafeh et al. (eds.): *The majlis. Interreligious encounters in medieval Islam*, Wiesbaden 1999, 13–65.

———: The Prophet Muḥammad, his scripture and his message, according to the Christian apologies in Arabic and Syriac from the first Abbasid century, in *La vie du Prophète Mahomet. Colloque de Strasbourg* (*octobre 1980*), Paris 1983, 99–146.

Guillaume, A.: *The life of Muḥammad*, Oxford 1955.

Hoyland, R.G.: The earliest Christian writings on Muḥammad: An appraisal, in H. Motzki, (ed.): *The biography of Muḥammad. The issue of the sources*, Leiden 2000, 276–97.

Ibn Ḥazm: *Jawāmiʿ al-sīra wa-khams rasāʾil ukhrā*, ed. I. ʿAbbās et al., Cairo 1955.

Ibn Isḥāq: *al-Sīra al-nabawiyya*, Cairo 1955.
Ibn al-Kalbī: *Kitāb al-aṣnām*, ed. A. Zakī, Cairo 1924.
Ibn Kathīr: *al-Bidāya wa-l-nihāya*, ed. A. al-Turkī, Cairo 1997.
Ibn Sa'd: *Kitāb al-ṭabaqāt*, vol. i/1, ed. E. Mittwoch, Leiden 1905.
———, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, trans. S. Moinul Haq, New Delhi n.d.
al-Jāḥiẓ: *al-Ḥayawān*, ed. A.M. Hārūn, Cairo 2002.
Jean Damascène: *Écrits sur l'islam*, trans. R. Le Coz, Paris 1992.
al-Kindī: *Apologia del Cristianesimo*, ed. L. Bottini, Milan 1998.
Lamoreaux, J.: *Theodore Abū Qurrah*, Provo UT 2005.
———: Theodore Abū Qurra, in D. Thomas and B. Roggema (eds.): *Christian-Muslim relations. A bibliographical history*, i, Leiden 2009, 438–91.
Manuel II Paleologus: *Entretiens avec un musulman. 7^e Controverse*, trans. Th. Khoury, Paris 1966.
Marcuzzo, G.B.: *Le dialogue d'Abraham de Tibériade avec 'Abd al-Raḥmān al-Hāšimī à Jérusalem vers 820*, Rome 1986.
Meyer, D., Y. Simoens, and S. Bencheikh: *Les versets douloureux. Bible, Evangile et Coran*, Bruxelles 2008.
Muir, W. (ed.): *The apology of Al Kindy written at the court of al-Mâmûn (circa AH 215; A.D. 830) in defence of Christianity against Islam*, second edition, London 1887.
Nasry, W.: Abū Qurrah, Al-Ma'mūn et Yaḥyā al-Akṭam, in Kh.S. Samir (ed.): *Actes du 7^e congrès International des Études Arabes chrétiennes, Parole de l'Orient* 32 (2007), 285–90.
Nasry, W.: *The caliph and the bishop. A 9th century Muslim-Christian debate: Al-Ma'mūn and Abū Qurrah*, Beirut 2008.
Petrus Alphonsi: *Petri Alphonsi ex Judeo christiani Dialogi, Titulus V: De Sarracenorum lege destruenda et sententiarum suarum stultitia confutanda*, in *Patrologiae Latinae*, tomus CLVII, Paris 1854.
Platti, E.: Entre théologie et philosophie, in V. Klemm and N. al-Sha'ar (eds.): *Sources and approaches across disciplines in Near Eastern Studies*, Louvain 2013, 101–12.
———: Il contesto teologico dell'apprezzamento dell'Islam di S. Tommaso, in D. Lorenz and S. Serafini (eds.): *Istituto San Tommaso. Studi 1995*, Roma 1995, 294–307.
———: *Islam, friend or foe?*, Louvain 2008.
———: L'image de l'islam chez le Dominicain Vincent de Beauvais (m. 1264), in *MIDEO* 25–26 (2004), 65–140.
Prémare, A.-L. de: *Les fondations de l'Islam. Entre écriture et histoire*, Paris 2002.
Putman, H.: *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780–823)*, Beirut 1975.
Roggema, B. (ed. and trans.): *The legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian apologetics and apocalyptic in response to Islam*, Leiden 2009.

Roggema, B.: Timothy I, in D. Thomas and B. Roggema (eds.): *Christian-Muslim relations. A bibliographical history*, i, Leiden 2009, 519–31.

Ryckmans, G.: *Les religions arabes préislamiques*, Louvain 1951.

Sahas, D.: *John of Damascus on Islam. The "Heresy of the Ishmaelites"*, Leiden 1972.

Tartar, G.: *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn. Les épîtres d'al-Hāshimī et d'al-Kindī.* Thèse pour le Doctorat de 3e cycle, Strasbourg, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1977.

———, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn. Les épîtres d'al-Hāshimī et d'al-Kindī*, Paris 1985.

Thomas, D., and B. Roggema (eds.): *Christian-Muslim relations. A bibliographical history. Volume 1* (*600–900*), Leiden 2009.

Thomas Aquinas: *Contra Gentiles*, Paris 1961.

———, *Summa Theologiae. Pars IaIIae*, Turin-Rome, 1952.

Tien, A.: *The apology of El-Kindi. A work of the ninth century, written in defence of Christianity by an Arab*, London 1880, 1885[2].

Tolan, J.: *Petrus Alfonsi and his medieval readers*, Gainesville FL 1993.

Muḥammad b. Isḥāq *ṣāḥib al-maghāzī*: Was His Grandfather Jewish?

Michael Lecker[1]

The Synagogue at Nuqayra

It is widely assumed that Muḥammad b. Isḥāq (d.c. 768), the famous compiler of the first extant biography of the prophet Muḥammad, was of Christian descent. J. Horovitz for example, wrote:

> His grandfather Yasār, probably a Christian Arab, was, at the taking of ʿAyn al-Tamr in Iraq in the year AH 12, sent with other prisoners to Medina and became a slave in the possession of the family of Qays b. Makhrama b. al-Muṭṭalib, by whom he was set free after his conversion to Islam.[2]

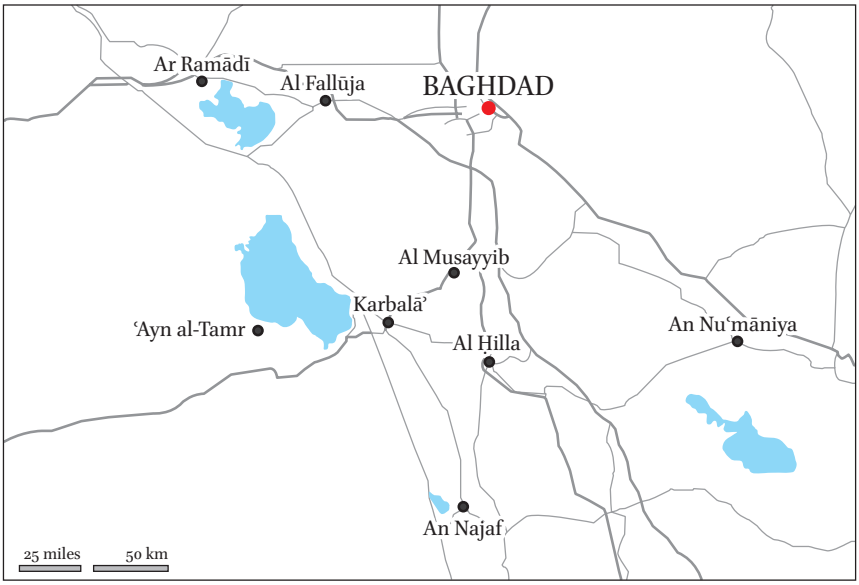
Indeed, according to Sayf b. ʿUmar as quoted by al-Ṭabarī in his *History*, Khālid b. al-Walīd found forty boys (*ghulām*) in their *bīʿa* or church (i.e. at ʿAyn al-Tamr) where they were studying the *injīl* or the Gospel. They were behind a locked door which Khālid broke down in order to release them (*ʿalayhim bāb mughlaq fa-kasarahu ʿanhum*). The boys told Khālid that they were hostages (*ruhun*) and were divided among the finest Muslim warriors (*ahl al-balāʾ*). Several names of captives were preserved – naturally the most prominent ones, or those whose descendants became prominent, stood a better chance of being remembered. Among those listed by Sayf we find, for example, Ḥumrān b. Abān and Sīrīn (on both see below). Yasār is not on this specific list which concludes with Ibn Ukht al-Namir.[3] But a partial parallel text found in Ibn

1 The outline of the argument was presented in a colloquium held at The Hebrew University on 27 March 2012.

2 Horovitz, *The earliest biographies*, 76. Fück, *Muḥammad ibn Isḥāq*, 27, n. 2 mentions both versions regarding the place in which Yasār was taken captive, namely a church and a synagogue. Jones, Ibn Isḥāḳ, does not refer to the grandfather's religion. This is also the case with Sellheim, Prophet, Chalif und Geschichte, 34, and Guillaume in his introduction to the English translation of the *sīra: The Life of Muhammad*, xiii.

3 Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh* i, 2064. According to Conrad, Sayf omitted Yasār's name from the list of captives "out of a disinclination to acknowledge the eminence of his predecessor from Medina"; Conrad, The *mawālī* and early Arabic historiography, 370–1 (Reference by Joseph Witztum). Conrad (ibid., 370, n. 1) says that the boys locked themselves in, but it appears that they were

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_003



MAP 1 *Location of 'Ayn al-Tamr (modern Shithathah/Shifāthā), some 50 km west of Karbalā'. Al-Fallūja is some 100 km north east of 'Ayn al-Tamr, located near the ruins of Anbār/Pumbedita.*

al-Jawzī's *Muntaẓam* has, after Ibn Ukht al-Namir: Yasār, the *mawlā* or manumitted slave of Qays b. Makhrama.[4] Ibn al-Jawzī's account of 'Ayn al-Tamr is a summary of al-Ṭabarī's account, and it is unlikely that the former added Yasār's name. The name belongs in Sayf's original account and for some reason was omitted by al-Ṭabarī or by a copyist.[5]

The mention of the Gospel indicates that the *bīʿa* was a church and not a synagogue. Indeed, the expression *bīʿat al-naṣārā* is more common in the sources than the expression *bīʿat al-yahūd*. However, in what follows it will become clear that the boys were taken captive in a synagogue and that they were circumcised. In other words, they were Jews.

held as prisoners. Idris, Réflexions sur ibn isḥāq, 23, assumed that Ibn Isḥāq's grandfather was either a Persian or of Iranian origin.

4 Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam* iv, 107.

5 The number forty is of course typological. Two instances will suffice: Pharaoh sent forty boys (*ghulām*) from the Children of Israel to Faramā to be instructed in witchcraft (*siḥr*); al-Suyūṭī, *al-Durr al-manthūr* v, 587 (printed: *bi-l-'awmā'*). Before the battle of Bu'āth the Khazraj received from the Jews forty boys (*ghulām*) as hostages; Samhūdī, *Wafā' al-wafā* i, 384.

Yasār also appears in al-Balādhurī's account about the boys captured in a *kanīsa* at ʿAyn al-Tamr (*wa-wajada fī kanīsa hunāka jamāʿa sabāhum*). Like the word *bīʿa, kanīsa* can mean either a church or a synagogue,[6] and al-Balādhurī does not mention the Gospel. Al-Balādhurī lists, among others, Ḥumrān, Sīrīn and Yasār, the grandfather of Muḥammad b. Isḥāq *ṣāḥib al-sīra* (the compiler of the *sīra*) who was the *mawlā* or manumitted slave of Qays b. Makhrama. Al-Balādhurī also has another account with an alternative location of the *kanīsa*: according to some, Khālid made an agreement with the people of the ʿAyn al-Tamr castle (in other words, it was not taken by force) and the captives were found in a *kanīsa* somewhere in the district (*bi-baʿḍi l-ṭassūj*).[7]

The statement that Yasār was among the boys taken captive at ʿAyn al-Tamr was transmitted by his famous grandson, Muḥammad b. Isḥāq. His account, as quoted by al-Ṭabarī, mentions neither church nor hostages. The many captives taken at ʿAyn al-Tamr and sent to the caliph Abū Bakr included the children of the warriors whom Khusro had stationed there. One of the captives was Muḥammad b. Isḥāq's grandfather Yasār. (Ibn Isḥāq speaks of himself in the 3rd person.) But the wording, which is somewhat obscure, does not suggest that Yasār was a warrior's son: "He took from ʿAyn al-Tamr and from the children of the warriors stationed there many captives and sent them to Abū Bakr. Among those captives were . . ." (*wa-sabā min ʿAyn al-Tamr wa-min abnāʾ tilka l-murābiṭa sabāyā kathīra fa-baʿatha bihā ilā Abī Bakr, fa-kāna min tilka l-sabāyā* . . .).[8] While we have here neither *kanīsa* nor hostages, nothing in this account contradicts the claim that Yasār belonged to a special category of young captives.

In his *History of Damascus* Ibn ʿAsākir includes two consecutive accounts going back to Ibn Isḥāq through Abū Ḥudhayfa Isḥāq b. Bishr (d. 206/821).[9] Yasār only appears in the first account which runs along the lines of one of al-Ṭabarī's two accounts. However, Ibn ʿAsākir does not refer to sons of warriors (al-Ṭabarī: *abnāʾ tilka l-murābiṭa*; Ibn ʿAsākir: *wa-sabā min ʿAyn al-Tamr basharan kathīran fa-baʿatha bihim ilā Abī Bakr*). Ibn ʿAsākir's second account

6 Troupeau, Kanīsa.

7 Al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, 247, 248. The district in question is the *ṭassūj* of ʿAyn al-Tamr which was part of Istān al-Bihqubādh al-Aʿlā; Ibn Khurradādhbih, *Masālik*, 8; Morony, Continuity and change, 25–27.

8 Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh* i, 2122. The passage is referred to in Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, 227.

9 The compiler of *Mubtadaʾ al-dunyā wa-qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, GAS, i, 294. The MS of this book is quoted in Kister, 'And he was born circumcised,' 10, 11, 21. Kister's articles are available at www.kister.huji.ac.il.

adds a few more names, not including our Yasār (while including another Yasār, the *mawlā* of Ubayy b. Kaʿb and the father of al-Ḥasan b. Abī l-Ḥasan al-Baṣrī).[10] More importantly, the latter account identifies the synagogue's location:

> Among them (*kāna fīhim*) were [three names] . . . They [i.e. the Muslim warriors] found in the synagogue (*kanīsat al-yahūd*) boys (*ṣibyān*) instructed in literacy, namely in one of the villages of ʿAyn al-Tamr called Nuqayra. Among them was Ḥumrān b. Abān the *mawlā* of ʿUthmān.[11]

Kanīsat al-yahūd at Nuqayra corresponds to the *kanīsa* "somewhere in the district" (*bi-baʿḍi l-ṭassūj*) mentioned by al-Balādhurī. Sayf b. ʿUmar's *bīʿa* in which the Gospel was studied is incongruous with the mention of the synagogue and the evidence that the boys were circumcised (see below). The only name linked to the Nuqayra synagogue appears to be Ḥumrān. One assumes that he was singled out because he became an eminent political figure, while the other captives only became famous through their offspring.

Yet another account of Ibn Isḥāq that goes back to Ṣāliḥ b. Kaysān (d. after 140/757)[12] mentions some of those taken captive at ʿAyn al-Tamr, including Ḥumrān, Sīrīn and Yasār.[13]

The following account that appears in the entry on Ḥumrān in the *History of Damascus* goes back to Ibn Abī Khaythama < Muṣʿab al-Zubayrī. Although Yasār is not mentioned, it is relevant for us because it confirms that Ḥumrān was a Jew and that the *kanīsa* was a synagogue:

> Muḥammad b. Sīrīn [or rather his father] is from ʿAyn al-Tamr, [more precisely, he is] of those taken captive by Khālid b. al-Walīd. Khālid b. al-Walīd found in it forty circumcised (*m.kh.t.nīna*) boys. He disapproved of them (or: he did not recognize them, *fa-ankarahum*), but they said: We used to belong to a kingdom (? *innā kunnā ahl mamlaka*). He divided them among the people. Sīrīn was one of them. Anas [b. Mālik who was

10 His original name was Pērōz; Ritter, al-Ḥasan al-Baṣrī. One assumes that the name Yasār – in early Islam it was a typical name of a slave – was given to the different Yasārs upon their enslavement. Cf. Kister, Call yourselves by graceful names, 19.

11 *Wa-wajadū fī kanīsati l-yahūd ṣibyānan yataʿallamūna l-kitābata fī qarya min qurā ʿAyn al-Tamr yuqālu lahā Nuqayra* . . . ; Ibn ʿAsākir, *Dimashq* ii, 87–8. Yāqūt has *kanīsa* instead of *kanīsat al-yahūd*; Yāqūt, *Muʿjam al-buldān* v, 301, s.v. Nuqayra. (In the entry itself the place is called al-Nuqayra.).

12 Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl* xiii, 79–84.

13 Ibn Ḥajar, *Iṣāba* vi, 707–8, s.v. Yasār al-Muṭṭalibī. In Ibn ʿAsākir, *Dimashq* ix, 178–9 read instead of Abī Isḥāq: Ibn Isḥāq.

> his owner] drafted with him a manumission contract (*kātabahu*) following which he was manumitted. Also Ḥumrān b. Abān was one of them. He used to be called Ibn Abbā, but his sons said: Ibn Abān.[14]

The obscure phrase *ahl mamlaka* seems to relate to the hostages (*ruhun*) mentioned earlier. *Mamlakat Fāris* or the Persian Empire is meant here.[15]

Instead of *m.kh.t.nīna* or circumcised, read: *mukhtatinīna* in the 8th form (a haplology of one of the *tā*'s occurred).[16] Some versions of this account have *mukhtafīna*[17] or hiding away. But this variant – which is absolutely fitting in the context of war – should be rejected as *lectio facilior*. There is no mention in this case of a *kanīsa*/*bīʿa* or of study of any kind.[18]

There is yet another source that specifically mentions a synagogue. According to Yaʿqūbī, after the battle of ʿAyn al-Tamr Khālid defeated a troop of the Taghlib tribe and sent many captives from among them to Medina. Then he sent troops to the synagogue (*kanīsat al-yahūd*) and took captive twenty boys (*ghulām*). He proceeded to Anbār and crossed the desert to Syria.[19]

---

14 Ibn ʿAsākir, *Dimashq* xv, 175. See also Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl* vii, 303, where the crucial word is vocalized *mukhattanīna*.

15 When Khusro II Parvez came to power, he made Iyās b. Qabīṣa al-Ṭāʾī king of Ḥīra and granted him (*aṭʿamahu*) ʿAyn al-Tamr and eighty villages on the fringes of the Sawād, including Aqsās Mālik; Abū l-Baqāʾ, *al-Manāqib al-mazyadiyya* ii, 502 (in a verse Iyās is referred to as *rabbu l-ʿAyn* or the Lord of ʿAyn al-Tamr); Kister, al-Ḥīra, 152. Elsewhere he is said to have been Khusro's governor at ʿAyn al-Tamr and its environs whose authority extended to Ḥīra; Abū l-Faraj al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aghānī* xxiv, 60. The wording (*wa-kāna ʿāmilahu ʿalā ʿAyn al-Tamr wa-mā wālāhā ilā l-Ḥīra*) seems to suggest that his authority did not include Ḥīra itself. Iyās had a brother at ʿAyn al-Tamr; Abū l-Faraj al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aghānī* xxiv, 75. Iyās is also said to have died there; Ibn Qutayba, *al-Maʿārif*, 650. As to the number eighty, it may be typological: Qays b. Masʿūd received from Khusro al-Ubulla and eighty of its villages; Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-muḥabbar*, 253. In administrative terms ʿAyn al-Tamr and al-Ubulla were both centres of districts and seats of governors.

16 The correct reading is found in Ibn Khallikān, *Wafayāt al-aʿyān* iv, 181, who says about Muḥammad b. Sīrīn's father that Khālid b. al-Walīd took him captive *fi arbaʿīna ghulāman mukhtatinīna*. Variants: m.kh.th.y.n. and m.ḥ.n.th.y.n.

17 E.g. al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taʾrīkh Baghdād* iii, 284.

18 Perhaps because Sīrīn was an artisan, more precisely a maker of copper cooking pots who came from his hometown Jarjarāyā to ʿAyn al-Tamr to practice his craft; *ibid*. However, it is not at all certain that he was taken captive at ʿAyn al-Tamr. According to some, he belonged to the captives of the Maysān region; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-aʿyān* iv, 181.

19 Yaʿqūbī, *Taʾrīkh* ii, 133.

Surprisingly, one account speaks of Arab hostages:

> In the *kanīsa* of ʿAyn al-Tamr Khālid b. al-Walīd found the Arab boys (*al-ghilma mina l-ʿarab*) who were Khusro's hostages (*ruhun fī yad kisrā*). They [i.e. their descendants] are dispersed in Syria and Iraq. Among them were the grandfather (*jadd*) of the learned genealogist al-Kalbī, the grandfather of the grammarian Ibn Abī Isḥāq al-Ḥaḍramī and the grandfather of *ṣāḥib al-maghāzī* (the compiler of the *maghāzī*)[20] Muḥammad b. Isḥāq. Also among the captives of ʿAyn al-Tamr were [the fathers of] al-Ḥasan b. Abī l-Ḥasan al-Baṣrī and Muḥammad b. Sīrīn, the *mawlā*s of Jamīla bint Abī Quṭba al-Anṣāriyya.[21]

The kings of Ḥīra did take young hostages (*rahāʾin*) from among the Bedouin tribes to secure their obedience and good conduct.[22] But we are only concerned here with Yasār, whose non-Arab origin is beyond doubt. His grandson Ibn Isḥāq is said to have been a Persian *mawlā*,[23] and his foreign roots are probably behind his incompetence with regard to poetry.[24] Ḥumrān claimed Arab descent (see below). Had he been an Arab, there would have been no need to make false claims regarding his genealogy.[25]

---

20 Elad, The beginnings of historical writing by the Arabs, 107.

21 Al-Bakrī, *Muʿjam mā staʿjam* i, 319, s.v. (ʿAyn) al-Tamr. Jamīla, who was Anas b. Mālik's wife, belonged to the Sawād, a subdivision of the Salima (Khazraj); Ibn Ḥazm, *Jamharat ansāb al-ʿarab*, 360.

22 Kister, al-Ḥīra, 166–7; Abū l-Baqāʾ, al-*Manāqib al-mazyadiyya* i, 107.

23 Fasawī, *al-Maʿrifa wa-l-taʾrīkh* ii, 742.

24 For a biting criticism of his uncritical treatment of poetry in the *sīra* see Al-Jumaḥī, *Ṭabaqāt fuḥūl al-shuʿarāʾ* i, 7–8. His Arabic skills may well have been wanting too. Ibn ʿAsākir, *Dimashq* xxxiv, 243, quotes ʿAbd al-Raḥmān b. Bashīr al-Shaybānī's statement that he corrected the grammar of Ibn Isḥāq's "books" (*anā aṣlaḥtu iʿrāb kutub Muḥammad ibn Isḥāq*). This Damascene scholar transmitted the *maghāzī* on the authority of Ibn Isḥāq; Ibn Ḥibbān, *al-Thiqāt* viii, 373. The "books" in question were the copies he prepared for himself during his sessions with Ibn Isḥāq. ʿAbd al-Raḥmān was described as *ṣāḥib al-maghāzī ʿan Ibn Isḥāq*, i.e. he owned a recension of the *maghāzī* going back to Ibn Isḥāq.

25 Ibn al-Kalbī compiled a monograph that is now lost about Khusro's Arab hostages; Yāqūt, *Muʿjam al-udabāʾ* vi, 2780: *Kitāb akhdh kisrā rahn al-ʿarab*. A passage that may well have belonged to it concerns the poet Laqīṭ b. Maʿbad (or b. Maʿmar) al-Iyādī who was Khusro's hostage (*kāna fī rahn kisrā*) and wrote to his tribe to warn them of an imminent attack; Ibn al-Kalbī, *Nasab maʿadd wa-l-yaman al-kabīr* i, 126–7. Cf. Ibn Qutayba, *al-Shiʿr wa-l-shuʿarāʾ* i, 199–201 (Laqīṭ b. Maʿmar).

Ḥumrān b. Abān, formerly known as Ṭuwayd b. Abbā

Further details concerning Ḥumrān's Jewish origin belong here. Al-Musayyab b. Najba al-Fazārī who took him captive at ʿAyn al-Tamr found that he was circumcised – he was in fact a Jew called Ṭuwayd. He was bought for ʿUthmān b. ʿAffān who manumitted him and made him his secretary.[26]

Ḥumrān, who died in the seventies of the first Islamic century was reportedly born "at the time of the prophet Muḥammad."[27] Assuming that the expression "at the time of the prophet Muḥammad" refers to the post-*hijra* period, we can deduce that when he was captured at the beginning of Abū Bakr's caliphate, he was under 12 years old. This may be true of the other boys captured with him.

As has already been mentioned, Ḥumrān's father had an Aramaic name, Abbā, but Ḥumrān's sons claimed that their grandfather had an Arab name, namely Abān.[28] They also claimed descent from the Namir b. Qāsiṭ tribe.[29] Ḥumrān himself is supposed to have made the same claim. The Umayyad governor in Iraq, Ḥajjāj b. Yūsuf, threatened that if Ḥumrān claimed to be of Arab descent and did not reveal that his father's name was Abbā, he would cut his head off.[30] Obviously, Ḥumrān was still an influential political figure when these threats were made.[31]

---

26 Ibn Qutayba, *al-Maʿārif*, 435–6. Considering his non-Arab descent one is surprised to find that his grandfather's name was ʿAbd ʿAmr. But this typically Arab name appears to have been part of the claim of Arab descent. Gil, *Jews in Islamic countries in the Middle Ages*, 294, no. 175, says about Ḥumrān that he "was one of the four [?] boys forcefully held by the Christians in the church at ʿAyn Tamr in order to teach them Christianity." Incidentally, the *Lisān al-ʿarab*, s.v. *ṭ.w.d.*, records the name Ṭawd ("mountain") and its diminutive form Ṭuwayd ("small mountain") as Arab names. One wonders if al-Musayyab actually captured Ḥumrān or – what seems more likely – received him when the boys were divided among the finest warriors; see an entry on al-Musayyab who fought on ʿAlī's side in his wars in Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* vi, 216.

27 Al-Sakhāwī, *al-Tuḥfa al-laṭīfa* i, 305.

28 Ibn ʿAsākir, *Dimashq* xv, 175: *wa-innamā kāna bna Abbā fa-qāla banūhu bn Abān*.

29 Al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl* vii, 303: *wa-ʾddaʿā waladuhu fī l-Namir ibn Qāsiṭ*. It was one of the Rabīʿa tribes; Lecker, al-Namir b. Ḳāsiṭ. In al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, 247, he is called Ḥumrān b. Abān b. Khālid al-Namarī (printed: al-Tamrī); in al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-burṣān*, 553, instead of al-N.m.y.rī, read: al-Namarī.

30 Al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf* vii/1, 293 (printed erroneously Ubayy). Ḥajjāj's threats notwithstanding, Ḥumrān married an Arab woman from the Saʿd (a large subdivision of the Tamīm) and his children too had Arab wives: *wa-tazawwaja wulduhu fī l-ʿarab*; Ibn Qutayba, *al-Maʿārif*, 436.

31 Ḥumrān's biography demonstrates that the road to fame and wealth was open for captives of war who embraced Islam regardless of their origin. The young boy's mother tongue was

Yet another anecdote – regardless of whether or not it is historical – is based on Ḥumrān's Jewish origin. A leading political figure is said to have addressed him with the following words: "You son of a Jewess, you are nothing but a Persian/foreign farmer (*ʿilj nabaṭī*) taken captive at ʿAyn al-Tamr, and your father's name was Abbā."[32]

The Great-Grandfather Khiyār/Kūthān

According to some, Ibn Isḥāq's great-grandfather, who is often referred to as Khiyār, was called Kūthān (or Kūtān).[33] Kūthān is a non-Arab name, and indeed if Yasār was a first generation Muslim, one would expect a foreign name rather than an Arab one. Perhaps the foreign name Kūthān was replaced by his descendants with the Arab name Khiyār.

There is yet another difficulty regarding the great-grandfather. Two prominent authorities on genealogy, Haytham b. ʿAdī and Madā'inī, report that Khiyār was Qays b. Makhrama's slave.[34] But elsewhere Madā'inī is quoted as saying that Yasār (and not his father Khiyār), a slave of Qays b. Makhrama, was among the forty (boys) taken captive by Khālid b. al-Walīd at ʿAyn al-Tamr when its inhabitants capitulated without condition (*nazalū ʿalā ḥukmihi*).[35] That Madā'inī did not reject the ʿAyn al-Tamr story is also shown by an account regarding Ḥumrān.[36] It appears that confusion occurred between the names Yasār and Khiyār which in the Arabic script are rather similar, especially when they are stripped of their diacritical points.

---

probably Aramaic, but the border areas of Iraq were inhabited by Arabs and frequented by Arab traders, and he may have acquired some knowledge of Arabic even before his capture. ʿUmar b. al-Khaṭṭāb used to call ʿAyn al-Tamr, probably with reference to its Arab inhabitants, *qaryat al-ʿArab* or the town of the Arabs; Fasawī, *al-Maʿrifa wa-l-taʾrīkh* iii, 298 (the events of 14 AH).

32 Al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf* iv/1, 470 (printed '.m.y.). The speaker is Muṣʿab b. al-Zubayr. *Naqāʾiḍ jarīr wa-l-farazdaq* ii, 751 has *yā bna l-fāʿila* instead of *yā bna l-yahūdiyya*.

33 Al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl* xxiv, 405–6; al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taʾrīkh Baghdād* ii, 9.

34 Ibn Mākūlā, al-*Ikmāl* ii, 43: *wa-kāna Khiyār li-Qays ibn Makhrama ibn al-Muṭṭalib ibn ʿAbd Manāf, qālahu l-Haytham ibn ʿAdī wa-l-Madāʾinī*.

35 Khalīfa b. Khayyāṭ, *Taʾrīkh* i, 102, quoting Abū ʿUbayda and ʿAlī b. Muḥammad (al-Madā'inī).

36 According to al-Madā'inī and others, Ḥumrān who was from the captives of ʿAyn al-Tamr claimed descent from the Namir b. Qāsiṭ and was consequently threatened by Ḥajjāj; Al-Balādhurī, *Ansāb al-ashrāf* vii/1, 293.

Finally, the *Tāj al-ʿarūs* dictionary has it that the prophet Muḥammad stroked the head of our Yasār[37] (as a blessing). But the *Tāj al-ʿarūs* that lists many persons called Yasār confuses between our Yasār and Yasār b. Uzayhir al-Juhanī who claimed that Muḥammad had stroked his head.[38] Ibn Ḥajar does have an entry on our Yasār in his Companion dictionary, but it is in the third category (*al-qism al-thālith*) of alleged Companions. This category is dedicated to those who are not entitled to Companion status, namely those who lived at the time of Muḥammad but there is no evidence that they met or saw him. Regarding those included in this category there is unanimity, Ibn Ḥajar says, that they were not Muḥammad's Companions.[39]

Another Yasār from ʿAyn al-Tamr appears in Qurʾān commentaries in connection with Muḥammad's accusation by his Meccan detractors that he received his knowledge from human beings (*yuʿallimuhu bashar*, "a certain mortal is teaching him," Qurʾān 16:103).[40] Yasār and Jabr (variant: Khayr), two Christian slaves from ʿAyn al-Tamr, were employed as sword sharpeners in Mecca. They were reading a book belonging to them – according to some, the Torah and the Psalms, according to others, the Torah alone. Muḥammad used to listen to their reading, and the pagans said that he learned from them.[41] But this Yasār is irrelevant for us here since he was in Mecca before the *hijra*.

The *walāʾ* Link with Qays b. Makhrama and the Jewish Connection

Isḥāq b. Yasār was the *mawlā* of Qays b. Makhrama[42] or of his son Muḥammad b. Qays[43] who inherited the *walāʾ*. In other words, Yasār was Qays's *mawlā*, while Yasār's son Isḥāq was the *mawlā* of Qays's son Muḥammad. But usually the *walāʾ* link is said to have belonged to Qays. Isḥāq's brother, Mūsā b. Yasār, was the *mawlā* of Qays b. Makhrama.[44] Ibn Isḥāq himself, who lived two gener-

37 Zabīdī, *Tāj al-ʿarūs* vii, 637, s.v. *y.s.r.*: *wa-Yasār jadd Muḥammad ibn Isḥāq ṣāḥib al-sīra masaḥa l-nabī raʾsahu*.

38 His daughter ʿAmra added that her father's hair never grayed; Ibn Ḥajar, *Iṣāba* vi, 678.

39 Ibn Ḥajar, *Iṣāba* vi, 707–8, s.v. Yasār al-Muṭṭalibī; i, 4–5.

40 Cf. Gilliot, Informants.

41 Al-Qurṭubī, *Tafsīr* x, 178.

42 Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt*, 154. Some said that Yasār was the *mawlā* of ʿAbdallāh b. Qays b. Makhrama; al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taʾrīkh Baghdād* ii, 9. The source is the genealogist Muṣʿab (b. ʿAbdallāh) al-Zubayrī.

43 Al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl* ii, 495.

44 Ibn Ḥibbān, *al-Thiqāt* v, 404.

ations after the formation of the *walā'* with Qays, was Qays's *mawlā*,[45] and the same is true of his brother ʿUmar b. Isḥāq.[46] The *nisba*s or relative adjectives al-Makhramī and al-Muṭṭalibī that are attached to Ibn Isḥāq and to his family members (after Qays's father Makhrama and Qays's grandfather al-Muṭṭalib) were preferred to the *nisba* al-Qaysī in order to avoid confusion with the Qays ʿAylān tribal federation. Ibn Isḥāq's father and his paternal uncles Mūsā and ʿAbd al-Raḥmān were *mawālī Makhrama*,[47] and Isḥāq b. Yasār was also referred to as *mawlā āl Makhrama*.[48] Ibn Isḥāq was *mawlā āl Qays b. Makhrama*,[49] *mawlan li-banī Qays b. Makhrama*[50] or, as has already been mentioned, *mawlā Qays b. Makhrama*.[51] While the *walā'* link is often called after its initiator, Qays b. Makhrama, reference to Qays's family members was also considered appropriate.

But why did Qays b. Makhrama choose to buy the young slave? We seem to have an answer. Both Qays and his father Makhrama appear on the list of the prominent persons who were born by Jewish mothers.[52] According to Jewish Law, they were both Jews, but this does not necessarily mean that they considered themselves as such. Still, a feeling of solidarity with the plight of the young slaves might have motivated Qays to buy the young slave and give him a chance to integrate into the emerging Muslim society.

---

45 Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* vii, 321.

46 Ibn Ḥibbān, *al-Thiqāt* vii, 167.

47 Ibn Mākūlā, *al-Ikmāl* i, 315. There was a third uncle called Ṣadaqa b. Yasār; Ibn Nāṣir al-Dīn, *Tawḍīḥ al-mushtabih* i, 517.

48 He used to pass by the *bazzāzūn* or the cloth merchants and tell them to stick to their trade because their father Abraham was a cloth merchant; Ibn Abī l-Dunyā, *Iṣlāḥ al-māl*, 260–1.

49 Ibn al-Athīr, *Usd al-ghāba* v, 37, s.v. Mālik Ibn ʿAwf al-Ashjaʿī.

50 Muʾarrij al-Sadūsī, *Ḥadhf min nasab Quraysh*, 27.

51 Ṭabarī, *Taʾrīkh* i, 2122. The source is Ibn Isḥāq himself. Some said that Ibn Isḥāq was the *mawlā* of Makhrama b. Nawfal b. ʿAbd Manāf b. Zuhra b. Kilāb; Khalīfa b. Khayyāṭ, *Ṭabaqāt*, 271. But this is the result of confusion between Makhrama b. Nawfal, a Qurayshī from the Zuhra clan, and Makhrama b. al-Muṭṭalib.

52 Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-munammaq*, 402; Lecker, A note on early marriage links 24, 34–5. For a fuller discussion of Makhrama's mother see Lecker, Genealogy and politics. *Ibn al-Yahūdiyya* has always been a slanderous expression.

Conclusions

Ibn Isḥāq's grandfather Yasār was Jewish. He belonged to a group of circumcised boys taken captive at the beginning of Abū Bakr's caliphate in the synagogue of Nuqayra near ʿAyn al-Tamr. ʿAyn al-Tamr was some 100 km as the crow flies from Pumbedita (Anbār, near the present day al-Fallūja). It was some 90 km as the crow flies from Sūrā (near the present day al-Ḥilla), which was the other major centre of Jewish learning in Iraq.[53] Yasār was sold to Qays b. Makhrama b. al-Muṭṭalib who was a remote relative of the prophet Muḥammad. Qays's mother and his grandmother on his father's side were Jewish, which may have been behind his purchase of the young slave.

Bibliography

Primary Sources

Abū l-Baqāʾ Hibat Allāh al-Ḥillī: *al-Manāqib al-mazyadiyya*, ed. Ṣ.M. Darādika and M. ʿAbd al-Qādir Khrīsāt, Amman 1404/1984, 2 vols.

Abū l-Faraj al-Iṣfahānī: *Kitāb al-aghānī*, Cairo 1345/1927–1394/1974, 24 vols.

al-Bakrī: *Muʿjam mā staʿjam*, ed. M. al-Saqqā, Cairo 1364/1945–1371/1951. Reprint Beirut n.d.

al-Balādhurī: *Ansāb al-ashrāf*, iv/1, ed. I. ʿAbbās, Stuttgart 1400/1979.

———: *Ansāb al-ashrāf*, vii/1, ed. R. Baalbaki, Beirut 1417/1997.

———: *Futūḥ al-buldān*, ed. M.J. de Goeje, Leiden 1863–6.

al-Fasawī: *al-Maʿrifa wa-l-taʾrīkh*, ed. A.Ḍ. al-ʿUmarī, Beirut 1401/1981, 3 vols.

Ibn Abī l-Dunyā: *Iṣlāḥ al-māl*, ed. M. al-Quḍāt, al-Manṣūra 1410/1990.

Ibn ʿAsākir: *Taʾrīkh madīnat Dimashq*, ed. ʿU.b.Gharāma al-ʿAmrawī, Beirut 1415/1995–1421/2000, 80 vols.

Ibn al-Athīr: *Usd al-ghāba fī maʿrifat al-ṣaḥāba*, ed. ʿA.M. Muʿawwaḍ and ʿĀ.A. ʿAbd al-Mawjūd, Beirut 1415/1994, 7 vols.

Ibn Ḥabīb: *Kitāb al-muḥabbar*, ed. I. Lichtenstaedter, Hyderabad 1361/1942. Reprint Beirut, n.d.

———: *Kitāb al-munammaq fī akhbār Quraysh*, ed. Kh.A. Fāriq, Beirut 1405/1985.

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī: *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, ed. ʿA.M. al-Bijāwī, Cairo 1392/1972, 8 vols.

Ibn Ḥazm: *Jamharat ansāb al-ʿarab*, ed. ʿA.S. Hārūn, Cairo 1382/1962.

Ibn Ḥibbān: *al-Thiqāt*, Hyderabad, 1403/1983. Reprint Beirut 1415/1995, 10 vols.

53 Oppenheimer, *Babylonia Judaica*, 362–4, 417–8.

Ibn al-Jawzī: *al-Muntaẓam fī taʾrīkh al-mulūk wa-l-umam*, ed. M. ʿAbd al-Qādir ʿAtā and M. ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Beirut 1412/1992, 16 vols.
Ibn al-Kalbī: *Nasab maʿadd wa-l-yaman al-kabīr*, ed. N. Ḥasan, Beirut 1408/1988, 2 vols.
Ibn Khallikān: *Wafayāt al-aʿyān*, ed. I. ʿAbbās, Beirut 1968–72, 8 vols.
Ibn Khurradādhbih: *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, ed. M.J. de Goeje, Leiden 1889.
Ibn Mākūlā: *al-Ikmāl* , ed. ʿA.R.b.Y. al-Yamānī, Hyderabad 1381/1962–1386/1967, 7 vols.
Ibn Nāṣir al-Dīn: *Tawḍīḥ al-mushtabih*, ed. M.N. al-ʿAraqsūsī, Beirut 1407/1986–1414/1993, 10 vols.
Ibn Qutayba: *al-Maʿārif*, ed. Th. ʿUkāsha, Cairo 1969.
———: *al-Shiʿr wa-l-shuʿarāʾ*, ed. A.M. Shākir, Cairo 1386/1966, 2 vols.
Ibn Saʿd: *al-Ṭabaqāt al-kubrā*, Beirut 1380/1960–1388/1968, 8 vols.
———: *al-Ṭabaqāt al-kubrā al-qism al-mutammim li-tābiʿī ahl al-Madīna wa-man baʿdahum*, ed. Z.M. Manṣūr, Medina 1408/1987.
al-Jāḥiẓ: *Kitāb al-burṣān wa-ʿurjān wa-l-ʿumyān wa-l-ḥūlān*, ed. ʿA.S.M. Hārūn, Baghdad 1982.
al-Jumaḥī: *Ṭabaqāt fuḥūl al-shuʿarāʾ*, ed. M.M. Shākir, Cairo 1394/1974, 2 vols.
Khalīfa b. Khayyāṭ: *Ṭabaqāt*, ed. A.Ḍ. al-ʿUmarī, Riyadh 1402/1982.
———: *Taʾrīkh*, ed. S. Zakkār, Damascus 1968, 2 vols.
al-Khaṭīb al-Baghdādī: *Taʾrīkh Baghdād*, ed. B.ʿA. Maʿrūf, Beirut 1422/2001, 17 vols.
al-Mizzī: *Tahdhīb al-kamāl*, ed. B.ʿA. Maʿrūf, Beirut 1405/1985–1413/1992, 35 vols.
Muʾarrij al-Sadūsī: *Ḥadhf min nasab Quraysh*, ed. Ṣ. al-Dīn al-Munajjid, Beirut 1396/1976.
Naqāʾiḍ Jarīr wa-l-Farazdaq, ed. A.A. Bevan, Leiden 1905–12. Reprint Beirut n.d., 3 vols.
al-Qurṭubī: *Tafsīr* (*al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*), 3rd edition, Cairo 1387/1967 (reprint), 20 vols.
al-Sakhāwī: *al-Tuḥfa al-laṭīfa fī taʾrīkh al-madīna al-sharīfa*, Beirut 1414/1993, 2 vols.
al-Samhūdī: *Wafāʾ al-wafā*, ed. Q. al-Sāmarrāʾī, London-Jedda 1422/2001, 5 vols.
al-Suyūṭī: *al-Durr al-manthūr fī l-tafsīr bi-l-maʾthūr*, Beirut 1414/1993, 8 vols.
al-Ṭabarī: *Taʾrīkh al-rusul wa-l-mulūk*, ed. M.J. de Goeje et al., Leiden 1879–1901, 15 vols.
al-Yaʿqūbī: *Taʾrīkh*, Beirut 1379/1960, 2 vols.
Yāqūt: *Muʿjam al-buldān*, Beirut 1957, 5 vols.
———: *Muʿjam al-udabāʾ*, ed. I. ʿAbbās, Beirut 1993, 7 vols.
al-Zabīdī: *Tāj al-ʿarūs*, ed. ʿA. Shīrī, Beirut 1994/1414, 20 vols.

Secondary Sources

Conrad, L.I.: The *mawālī* and early Arabic historiography, in M. Bernards, and J. Nawas (eds.), *Patronate and patronage in early and classical Islam*, Leiden 2005, 370–425.
Elad, A.: The beginnings of historical writing by the Arabs: The earliest Syrian writers on the Arab conquests, in *JSAI* 28 (2003), 65–152.
Fück, J.: *Muḥammad ibn Isḥāq*, Frankfurt am Main 1925.
Gilliot, C.: Informants, *EQ*.

Guillaume, A.: *The life of Muhammad: A translation of Ibn Ishaq's Sīrat Rasūl Allāh*, Oxford 1955. Reprint Lahore & Karachi 1974.

Gil, M.: *Jews in Islamic countries in the Middle Ages*, trans. by D. Strassler, Leiden 2004.

Horovitz, J.: *The earliest biographies of the Prophet and their authors*, L.I. Conrad (ed.), Princeton 2002.

Idris, H.R.: Réflexions sur ibn isḥāq, in *SI* 17 (1962), 23–35.

Jones, J.M.B.: Ibn Isḥāḳ, *EI2*.

Kister, M.J.: 'And he was born circumcised . . .': Some notes on circumcision in *ḥadīth*, in *Oriens* 34 (1994), 10–30.

———: Call yourselves by graceful names . . ., in *Lectures in memory of Professor Martin M. Plessner*, Jerusalem 1975. Reprinted, with additional notes, in *idem, Society and religion from Jāhiliyya to Islam*, Aldershot 1990, no. XII.

———: Al-Ḥīra: Some notes on its relations with Arabia, in *Arabica* 15 (1968), 143–69. Reprinted in *idem, Studies in Jāhiliyya and Early Islam*, London 1980, no. III.

Lecker, M.: A note on early marriage links between Qurashīs and Jewish women, in *JSAI* 10 (1987), 17–39. Reprinted in *idem, Jews and Arabs in pre- and early Islamic Arabia*, Aldershot 1998, no. II.

———: Genealogy and politics: Muḥammad's family links with the Khazraj, in *JSS* (forthcoming).

———: al-Namir b. Ḳāsiṭ, *EI2*.

Morony, M.G.: Continuity and change in the administrative geography of late Sasanian and early Islamic al-'Irāq, in *Journal of Persian Studies* 20 (1982), 1–49.

——— *Iraq after the Muslim conquest*, Princeton 1984.

Oppenheimer, A., in collaboration with B. Isaac and M. Lecker: *Babylonia Judaica in the Talmudic period*, Wiesbaden 1983.

Ritter, H.: al-Ḥasan al-Baṣrī, *EI2*.

Sellheim, R.: Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Ishaq, in *Oriens* 18–19 (1967), 33–91.

Troupeau, G.: Kanīsa, *EI2*.

Les *Maʿānī al-Qurʾān* d'al-Farrāʾ ou la théologie tempérée par la philologie

Pierre Larcher

1 Introduction : Q 20:63

Q 20:63 est un des versets où le *rasm*, c'est-à-dire le ductus consonantique sans points diacritiques ni voyelles constituant le texte proprement dit du Coran, contredit le plus évidemment les règles de l'arabe dit classique. Son début se présente en effet sous la forme suivante :

(1) قالواان هدن لساحرن

Dans cette suite de quatre mots graphiques, la présence d'une forme fléchie du verbe *qāla* comme premier mot et de *l-* au début du quatrième suggère de lire *ʾinna*[1] après le premier, bref de voir dans (1) une phrase nominale doublement renforcée, une fois par *ʾinna* devant le thème et une fois par *la-* devant le propos. Il y a cependant un *hic*. En arabe classique, *ʾinna* est un opérateur s'appliquant à une phrase à tête nominale qu'il fait passer du nominatif à l'accusatif. Or, nous sommes dans un cas où cet accusatif serait visible. Le démonstratif au duel connaît deux cas, un cas sujet (nominatif) et un cas régime (accusatif-génitif), respectivement marqués par la voyelle longue *–ā* et la diphtongue *–ay*, suivis d'un *–n*. L'orthographe coranique, tout comme l'orthographe archaïque, ne note pas le *ʾalif* à l'intérieur d'un mot; en revanche elle note bien le *yāʾ*. Le fait qu'on ait *hdhn* et non *hdhyn* désigne donc le premier mot comme un nominatif…

Cette situation a fort embarrassé les « lecteurs » (*qurrāʾ*). Selon le *Taysīr* de Dānī (m. 444/1052-3)[2], sur les sept lecteurs canoniques, un, Abū ʿAmr (m. 154/770), lit comme ce n'est pourtant pas écrit, c'est-à-dire comme *ʾinna hādhayni la-sāḥirāni* : le procédé est l'équivalent islamique de ce que l'on appelle dans la tradition biblique *qre-ketiv*. Deux autres, Ḥafṣ (m. 180/796) – en fait le transmetteur de ʿĀṣim (m. fin 127 ou début 128/745) – et Ibn Kathīr

1 La *hamza* initiale est transcrite quand il s'agit d'une *hamzat al-qaṭʿ*, mais non quand il s'agit d'une *hamzat al-waṣl*. Je remercie le rapporteur anonyme, ainsi que Jonathan Owens (Universität Bayreuth), pour leur lecture et leurs commentaires.

2 Al-Dānī, *Taysīr*, 123.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_004

(m. 120/737), optent pour une explication qu'un linguiste d'aujourd'hui qualifierait d'*ad hoc* : ils lisent *ʾin hādhān*(*n*)*i*[3] *la-sāḥirāni*, supposant sans doute un « allégement » (*takhfīf*) de *ʾinna* en *ʾin* et par suite une « abrogation » (*ʾilghāʾ*) de la « rection » (*ʿamal*). Mais les quatre autres, donc la majorité, lisent *ʾinna hādhāni la-sāḥirani*, entérinant ainsi la déviation de la langue coranique par rapport à la norme classique.

Dans ses *Maʿānī al-Qurʾān*, le grammairien al-Farrāʾ (m. 207/822) adopte la lecture majoritaire, mais consacre un long développement à Q 20:63[4]. Il commence par rappeler l'opinion selon laquelle c'est tout simplement une « faute » (*laḥn*), citant la tradition attribuée à ʿĀʾisha. Interrogée sur Q 20:63 et autres versets présentant semblables écarts (4:162, où l'on a *wa-l-muqīmīna l-ṣalāta*, alors qu'on attendrait *al-muqīmūna*[5]; 5:69 où l'on a *al-ṣābiʾūna*, alors qu'on attendrait *al-ṣābiʾīna*)[6], elle répondit : « ô fils de mon frère, c'était une erreur du scribe » (*yā bna ʾakhī hādhā kāna khaṭaʾ min al-kātib*). Il rappelle de même qu'Abū ʿAmr justifiait sa lecture par une tradition attribuée à l'un des compagnons de Mahomet et selon laquelle il aurait dit : « il y a dans le codex des fautes de langage, mais les Arabes les rectifieront » (*ʾinna fī l-muṣḥaf laḥnan wa-satuqīmuhu l-ʿArab*). On notera qu'al-Farrāʾ ne se pose pas la question de savoir si de telles traditions sont ou non authentiques : on verra pourquoi dans un instant. Pour un linguiste, la question n'a pas d'intérêt : elles servent seulement à légitimer une hypothèse. Mais on comprend pourquoi elle en a un, du point de vue islamique : disqualifier la tradition, c'est disqualifier l'hypothèse. C'est l'hypothèse elle-même qui a de l'intérêt, d'une part, la relation qu'elle suggère entre les termes de *khaṭaʾ* et *laḥn* apparaissant dans chacune des deux traditions, d'autre part. Observons qu'elles concernent exclusivement le Coran comme texte écrit, comme le prouvent les termes de *kātib* dans la première et de *muṣḥaf* dans la seconde : l'erreur est celle du scribe et, par suite, le *laḥn* qui en résulte ne peut être que le sien … On voit combien les philologues médié-

3 Ibn Kathīr est même crédité d'une lecture avec redoublement (*tashdīd*) du *nūn* de *hādhāni*. Sur cette forme, cf. Fleisch, *Traité de Philologie* ii, 42-3 n. 2.

4 al-Farrāʾ, *Maʿānī l-Qurʾān* ii, 183-4. Cf. également Beck, Der ʿuṯmānische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts, 360-6 et *idem*, ʿArabiyya, Sunna und ʿĀmma in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts, 180-1.

5 L'accusatif est d'autant plus étonnant – et détonnant – qu'il est dans une suite de syntagmes coordonnés qui, avant comme après, sont tous au nominatif – *ūna*.

6 Que l'on trouve, comme on sait, dans un contexte identique en 2:62 et 22:17 … On peut encore ajouter 2:177, où on a *al-ṣābirīna*, alors qu'on attendrait *al-ṣābirūna*. C'est d'ailleurs à cet endroit qu'al-Farrāʾ, *Maʿānī l-Qurʾān* i 105-8, traite de Q 4:162, citant une première fois la tradition attribuée à ʿĀʾisha. Ces exemples ont été longuement étudiés par Burton, Linguistic errors in the Qurʾān. Cf. également Nöldeke *Geschichte des Qorāns* iii, 2-6.

vaux sont autrement subtils – et habiles ! – que les apologètes/polémistes d'aujourd'hui qui s'étranglent à la seule évocation de « Linguistic errors in the Qurʾān », pour reprendre le titre de l'article de Burton, objet de leur ire[7].

Si al-Farrāʾ n'évoque pas la question de l'authenticité de ces traditions, c'est qu'il rejette cette hypothèse, en alléguant la même raison : « nous irons contre elle, pour ne pas aller à l'encontre de ce qui est écrit » (*lākinnā namḍī ʿalayhi liʾallā nukhālifa l-kitāb*) ; « je ne désire pas aller à l'encontre de ce qui est écrit » (*lastu ʾashtahī ʿalā ʾan ʾukhālifa l-kitāb*). On pourrait penser, comme je l'ai moi-même pensé[8], qu'al-Farrāʾ se place dans un cadre où le *rasm* est déjà suffisamment « sacralisé » pour qu'on ne propose pas de lectures le contredisant. En fait, une lecture plus attentive de son ouvrage montre que *kitāb* n'y désigne pas l'Écriture, mais simplement ce qui est écrit, recevant un pluriel (*kutub*) et étant souvent couplé à *muṣḥaf-maṣāḥif* (« codex ») : al-Farrāʾ s'en tient à ce qui est *écrit*, base pour lui, comme pour les lecteurs (le terme de « lecture » veut bien dire ce qu'il veut dire !), du travail d'interprétation linguistique. Mais, du même coup, comme grammairien, il s'oblige à proposer une explication. Elle est double.

La première consiste à y voir une variante (*lugha*), appartenant aux Banū l-Ḥārith b. Kaʿb, autrement dit un yéménisme, cette tribu appartenant au groupe Madhḥij d'Arabie du Sud. Variante consistant à marquer le duel par le *ʾalif* aussi bien à l'accusatif et au génitif qu'au nominatif (*yajʿalūna l-ithnayn fī rafʿihimā wa-naṣbihimā wa-khafdihimā bi-l-ʾalif*). Il en donne deux exemples, un vers où apparaît *li-nābā-hu* (« à ses deux crochets », en parlant d'un serpent), et un énoncé où apparaît *khaṭṭu yadā ʾakhī* (« l'écriture des deux mains de mon frère »), donc des contextes syntaxiques où, en arabe classique, on aurait *nābayhi* et *yaday ʾakhī*.

Al-Farrāʾ trouve cet emploi plus régulier, c'est-à-dire plus conforme à l'analogie (*ʾaqyas*), sous-entendu : que celui consistant à dire *rajulayni* (vs *rajulāni*). On dit en effet *muslimūna*, avec *w* suivant *u* et *muslimīna* avec *y* suivant *i*, mais « quand on a vu, s'agissant du *yāʾ* du duel, qu'on ne pouvait vocaliser *i* ce qui précède et qu'il restait vocalisé *a*, on a laissé le *ʾalif* le suivre et dit *rajulāni* dans tous les cas » (*fa-lammā raʾaw ʾanna l-yāʾ min al-ithnayn lā yumkinuhum kasru mā qabla-hā wa-thabata maftūḥan tarakū l-ʾalif tatbaʿahu fa-qālū rajulāni fī kull ḥāl*). Al-Farrāʾ appuie sa thèse par l'exemple, parfaitement classique, de *kilā l-rajulayn* (« chacun des deux hommes »), que tous les Arabes emploient à tous les cas, sauf les Kināna, qui disent *raʾaytu kilayi l-rajulayn* (« j'ai vu chacun

7 Burton, Linguistic errors in the Qurʾān. Il suffit de taper ces mots sur un quelconque moteur de recherche pour trouver des échantillons de cette intéressante littérature ….

8 Larcher, Qu'est-ce que l'arabe du Coran?, 39.

des deux hommes ») et *marartu bi-kilayi l-rajulayn* (« je suis passé par chacun des deux hommes »). En arabe dit classique, on emploie *kilā* à tous les cas, quand il est suivi d'un nom, mais *kilā-* au nominatif et *kilay-* à l'accusatif-génitif quand il est suivi d'un pronom[9]. Cela souligne bien, soit dit entre parenthèses, le caractère de « construction » d'une langue classique, qui semble avoir voulu faire ici un sort à deux variantes dans le domaine arabe : l'une à deux cas et l'autre à un cas, donc sans cas . . .

La seconde explication consiste à voir dans ce *hādhāni*, forme unique du duel de *hādhā*, l'analogue d'*alladhīna*, forme unique du pluriel d'*alladhī* :

> j'ai constaté que le *ʾalif* (de *hādhā* était un renforcement, non le *lām* de *faʿala*[10], et quand je le mets au duel, j'ajoute un *nūn* puis laisse le *ʾalif*) se maintenant tel quel et ne disparaissant en aucun cas ; de même les Arabes ont dit *alladhī* puis ajouté un *nūn*, marquant le pluriel, et dit *alladhīna*, au nominatif, à l'accusatif et au génitif, tout comme ils ont laissé *hādhāni*, au nominatif, à l'accusatif et au génitif, alors que les Kināna disent *alladhūna* (*wajadtu l-ʾalif min hādhā diʿāma wa-laysat bi-lām faʿala fa-lammā thannaytu zidtu ʿalayhā nūnan thumma taraktu l-ʾalif thābita ʿalā ḥālihā lā tazūlu ʿalā kulli ḥāl kamā qālat al-ʿarab alladhī thumma zādū nūnan tadullu ʿalā l-jimāʿ fa-qālū alladhīna fī rafʿihim wa-naṣbihim wa-khafḍihim kamā tarakū hādhāni fī rafʿihi wa-naṣbihi wa-khafḍihi wa-Kināna yaqūlūna alladhūna*).

On aurait bien tort de sourire des vues d'al-Farrāʾ. Elles anticipent au contraire l'idée de système, et même de système en mouvement : un élément n'a pas de sens en lui-même, mais seulement par rapport aux autres éléments du système ; un même élément peut marquer des choses différentes selon qu'il s'oppose à tel élément ou tel autre : dans *alladhī/alladhīna*, *n* est bien la marque du pluriel, alors que dans *alladhūna*, si du moins il est opposé à *alladhīna*, c'est le *ū* et le *ī*, suivis de *–n*, qui sont la double marque du pluriel et du cas (dans *muslimūna/muslimīna*, en revanche, c'est seulement *–ū* et *–ī* ainsi que le prouve le fait que le *n* s'élide en cas d'annexion). Il est difficile de dire, dans le contexte, si les Kināna disent *alladhūna* pour tous les cas ou, au contraire, opposent *alladhūna* à *alladhīna* comme cas sujet à cas régime. Rabin[11] cite des sources allant dans ce sens, notamment le *Sharḥ al-Kāfiya* de Raḍī l-dīn al-Astarābādhī (m. 688/1289) où on peut lire : « le pluriel d'*alladhī*, chez ceux qui savent, est *alladhīna*

9 Wright, *A grammar of the Arabic language* ii, 213.

10 Al-Farrāʾ veut dire que le *ʾalif* de *hādhā* n'est pas une articulation « radicale ».

11 Rabin, *Ancient West Arabian*, 89.

dans les trois cas le plus souvent et *alladhūna*, au nominatif, est une variante hudhaylite » (*wa-jamʿ alladhī fī dhawī l-ʿilm alladhīna fī l-ʾaḥwāl al-thalāth ʿalā l-ʾakthar wa-lladhūna fī l-rafʿ hudhaliyya*)[12]. Les Hudhayl sont étroitement apparentés aux Kināna, eux-mêmes apparentés aux Quraysh[13].

En arabe classique, qui oppose *hādhayni* à *hādhāni, āni* et *ayni* sont la double marque du cas et du duel. Mais on peut parfaitement imaginer un système où à l'unique *hādhā* correspondrait un unique *hādhāni*, auquel cas le *n* deviendrait à lui seul marque du duel[14], le pluriel n'étant pas formé ici sur le singulier, mais étant un allomorphe : (*hā*)*ʾulāʾi*.

Aux vues d'al-Farrāʾ, on pourrait certes opposer deux choses. D'abord le fait que la variante qu'il attribue aux Banū l-Ḥārith b. Kaʿb ne semble pas autrement documentée. Sur ce point, les grammairiens ne font que se répéter les uns les autres. Ainsi Rabin[15] renvoie-t-il, à l'autre bout de la chaîne des grammairiens, au *Mughnī l-labīb* d'Ibn Hishām al-ʾAnṣārī (m. 760/1361), où on peut lire[16] : « cette variante apparaît dans la manière de parler des Balḥārith[17] b. Kaʿb dans le traitement du duel qui se fait toujours avec *ʾalif* » (*wa-jāʾat ʿalā lughat Balḥārith b. Kaʿb fī ʾijrāʾ al-muthannā bi-l-ʾalif dāʾiman*). En soi, cependant, la réduction d'un paradigme flexionnel à un seul cas n'a rien d'étonnant, même si on s'attend généralement à ce que ce soit le cas régime. Ensuite et surtout le texte coranique lui-même, où n'apparaît que *hādhāni* (autre exemple en 22:19), non *hādhayni*, mais où on a une fois *hātayni* (28:27), sans *hātāni*. On pourrait donc reconstruire pour l'arabe coranique un système du démonstratif au duel, qui serait le suivant et qui est celui de l'arabe dit classique :

Duel	**Masculin**	**Féminin**
Cas sujet	hādhāni	(hātāni)
Cas régime	(hādhayni)	hātayni

12 Raḍī al-dīn al-Astarābādhī, *Sharḥ al-Kāfiya* ii, 40.

13 *EI2*, articles Kināna et Hudhayl.

14 Même s'il n'est pas douteux que ce *ʾalif*, qui marque le masculin singulier par opposition au féminin singulier *hādhihi* (variante *hādhī*), est réinterprété comme celui du duel, le masculin étant alors marqué par *dh*, par opposition à *t*, marque du féminin ….

15 Rabin, *Ancient West Arabian*, 156.

16 Ibn Hishām al-ʾAnṣārī, *Mughnī l-labīb* i, 37-8.

17 Avec une contraction représentant une variante morphologique bien connue dans le domaine arabe.

Ce serait oublier que les grammairiens arabes sont moins « ʾiʿrābistes » qu'on ne le dit et qu'ils ont rangé le démonstratif (*ism al-ʾishāra* ou « nom d'ostension » dans leur terminologie) non dans le « flexible » (*muʿrab*), mais l' « inflexible » (*mabnī*), certains d'entre eux allant jusqu'à nier que *hādhāni/hādhayni* fût du *ʾiʿrāb*, selon l'opinion rapportée par Ibn Hishām al-ʾAnṣārī : « on a dit : *hādhāni* est inflexible du fait qu'il signifie l'ostension et le fait que la plupart disent *hādhayni*, au génitif et à l'accusatif, n'est pas du *ʾiʿrāb* non plus » (*wa-qīla hādhāni mabnī li-dalālatihi ʿalā maʿnā l-ʾishāra wa-ʾinna qawl al-ʾaktharīn hādhayni jarran wa-naṣban laysa ʾiʿrāban ʾayḍan*)[18]. De fait, on peut se demander si c'est un résidu de flexion casuelle ou un phénomène secondaire dû à une analogie[19], dans la mesure où partout ailleurs dans le paradigme du démonstratif n'apparaît qu'une variation en genre et en nombre. Le même Ibn Hishām al-ʾAnṣārī rapporte une autre opinion selon laquelle « il y a (dans *hādhāni*) une corrélation avec le *ʾalif* de *sāḥirāni* et l'inverse en est le *yāʾ* dans *ʾiḥdā bnatayya hātayni* [« mes deux filles que voici »] car celui-ci, ici, est préférable du fait de la correspondance avec le *yāʾ* de *ibnatayya* » (*fīhā munāsaba li-ʾalif sāḥirāni wa-ʿaksuhu l-yāʾ fī ʾiḥdā bnatayya hātayni fa-hiya ʾarjaḥ li-munāsabat yāʾ ibnatayya*)[20]. Ici, la flexion n'est pas interprétée comme casuelle, mais comme le simple effet de l'environnement phonique ! J'avais antérieurement[21] émis l'idée que *hādhāni* résultait peut-être de l'attraction syntagmatique de *sāḥirani* et *yurīdāni*, ignorant alors que j'avais été précédé dans une telle hypothèse …

Quoi qu'il en soit, le recours à la variation linguistique dans le domaine arabe, comme mode d'explication, met un double bémol à ce que Gilliot et moi[22] avons appelé la thèse théologique en matière de langue coranique : cette thèse identifie, sur une base purement scripturaire (Q 14:4), la langue du Coran à la « langue de Quraysh »[23] d'une part, et, sur une base dogmatique, la « langue de Quraysh » à la *lugha al-fuṣḥā* d'autre part. La variante proposée par al-Farrāʾ n'appartient pas à la « langue de Quraysh », ni à la langue classique !

Dans les pages qui suivent, je proposerai d'autres exemples des *Maʿānī l-Qurʾān* où la philologie vient tempérer la théologie.

---

18 Ibn Hishām al-Anṣārī, *Mughnī l-labīb* i, 37-8.

19 Du fait de l'équivocité du *ʾalif* : ancien accusatif, réinterprété comme marque du masculin, puis du duel, embrayant ainsi sur une variation casuelle ….

20 Ibn Hishām al-ʾAnṣārī, *Mughnī l-labīb* i, 37-8.

21 Larcher, Qu'est-ce que l'arabe du Coran?, 40.

22 Gilliot et Larcher, Language and style of the Qurʾān, 111-3.

23 Pour moi, la « langue de Quraysh » n'est rien d'autre que le nom islamique de la langue du Coran : les traits qui lui sont attribués résultent d'une interprétation du *rasm*, non d'une enquête de terrain !

2 Q 76:31

Un autre exemple de flexion visible faisant problème par rapport aux règles de l'arabe dit classique est Q 76:31 : *wa-l-ẓālimīna ʾaʿadda lahum ʿadhāban ʾalīman*. Le commentaire d'al-Farrāʾ a l'immense mérite de pointer le problème posé par cette structure et, indirectement, d'apporter un éclairage nouveau sur un problème classique de grammaire arabe :

> *al-ẓālimīna* a été fléchi à l'accusatif, parce que le *wāw* à son début est devenu comme une circonstance de *ʾaʿadda*, mais s'il avait été au nominatif, cela aurait été juste, ainsi qu'il[24] a dit *wa-l-shuʿarāʾu yattabiʿuhum al-ghāwūna*, sans mettre de *hamza* [d'interrogation] (*nuṣibat al-ẓālimīn li-ʾanna l-wāw fī ʾawwalihā taṣīru ka-l-ẓarf li-ʾaʿadda wa-law kānat rafʿan kāna ṣawāban kamā qāla wa-l-shuʿarāʾu yattabiʿahumu l-ghāwūna bi-ghayr hamz*)[25].

Comme le montre la référence à Q 26:224 (« les poètes, les errants les suivent »), al-Farrāʾ considère que le nominatif (donc *al-ẓālimūna*) aurait été juste, comme thème (*mubtadaʾ*) d'un propos (*khabar*) dans lequel la place du thème est marquée par un anaphorique : « les injustes, il leur a préparé un tourment douloureux. » Mais comme il y a, ici, de manière visible, un accusatif, il faut bien le justifier. La plupart de ses confrères y voit le complément d'objet d'un verbe implicite, explicité par le verbe qui suit, comme le rappelle en note l'éditeur des *Maʿānī l-Qurʾān : al-ẓālimīna* < [*yuʿadhdhibu*] *al-ẓālimīna* (« il tourmentera les injustes »)[26]. On peut également renvoyer au *Tafsīr al-Jalālayn*[27] : « il a pour régissant de l'accusatif un verbe sous-entendu, c'est-à-dire *ʾawʿada* [il a menacé] qu'explicite *ʾaʿadda lahum* » (*nāṣibuhu fiʿl muqaddar ʾay ʾawʿada yufassiruhu*). Mais al-Farrāʾ propose une explication différente : il suggère que *al-ẓālimīna* avec le *wāw* qui précède est l'analogue d'un *ẓarf* de *ʾaʿadda*. La suite éclaire le propos d'al-Farrāʾ : « et on a dans la lecture de ʿAbdallāh *wa-li-l-ẓālimīna ʾaʿadda lahum* ; il a répété le *lām* dans *al-ẓālimīna* et dans *lahum* et il arrive que les Arabes fassent ainsi » (*wa-hiya fī qirāʾat ʿAbdallāh wa-li-l-ẓālimīna ʾaʿadda lahum fa-karrara l-lām fī li-l-ẓālimīna wa-fī lahum wa-rubbamā faʿalat al-ʿArab*

24 Notons que le sujet n'est pas nommé ni même métonymiquement désigné par une eulogie. Les auteurs anciens ont une écriture plus distanciée et objective que ceux d'aujourd'hui.

25 al-Farrāʾ, *Maʿānī l-Qurʾān* iii, 220-1. Cf. également Nöldeke, *Geschichte des Qorāns* iii, 76 et note 5.

26 *Maʿānī l-Qurʾān* iii, 220, n. 7.

27 *Tafsīr al-Jalālayn*, 496.

dhālika), tout le reste du développement consistant à donner des exemples de cette répétition. Autrement dit, par *ṣarf*, al-Farrāʾ, s'appuyant sur la « lecture » – en fait le codex non-ʿuthmānien, aujourd'hui disparu[28] – de ʿAbdallāh b. Masʿūd (m. 32/652-3), entend un complément circonstanciel se rattachant au verbe et dont le déplacement en tête de phrase a laissé une trace (« Aux injustes, il leur a préparé un tourment »), alors qu'en arabe dit classique on a le choix entre une extraposition ne laissant pas de trace (« Aux injustes, il a préparé un tourment ») ou une thématisation en laissant une (« Les injustes, il leur a préparé un tourment »). Ce faisant, il voit dans la première structure une espèce d'entrecroisement des deux autres, puisqu'on a, à la fois, extraposition et anaphore, se traduisant par une redondance. Ce qui renouvelle notre compréhension du phénomène appelé *ishtighāl*, c'est-à-dire, en suivant Ibn Hishām al-ʾAnṣārī[29], le fait qu'un verbe soit « distrait » de son action sur un nom le précédant par une action sur un pronom anaphorique le suivant et classiquement exemplifié par *Zaydan ḍarabtuhu* ou l'exemple coranique (Q 17:13) *kulla ʾinsānin ʾalzamnāhu ṭāʾirahu fī ʿunuqihi* (« A chaque homme, nous lui avons appliqué son sort sur son cou »). L'accusatif est généralement expliqué par la sous-entente d'un verbe, i.e. *ḍarabtu Zaydan ḍarabtuhu* (« j'ai frappé Zayd, je l'ai frappé ») et *ʾalzamnāhu kulla ʾinsānin ʾalzamnāhu*, sauf par al-Farrāʾ, qui, au témoignage d'Ibn Hishām al-ʾAnṣārī[30], estime que le verbe agit aussi bien sur le nom antéposé que sur le pronom postposé. On voit que l'explication généralement proposée pour Q 76:31 n'est qu'une variante de celle proposée pour le *ishtighāl* : simplement, le pronom anaphorique étant inséré dans un syntagme prépositionnel, alors que le syntagme nominal qu'il a pour antécédent est à l'accusatif, il faut sous-entendre un verbe transitif, différent du verbe explicite. Et on voit que celle proposée par al-Farrāʾ permet une généralisation : *li-l-ẓālimīn*, à quoi il ramène *wa-l-ẓālimīn*, et *lahum* sont à *ʾaʿadda* ce que *Zaydan* et *–hu* sont à *ḍarabtu*, le complément du verbe déplacé en tête de phrase, mais laissant une trace de son déplacement sous forme d'un anaphorique. On pourrait trouver l'explication d'al-Farrāʾ tout aussi controuvée que celle de ses confrères et juger plus simple et expéditif de voir dans *al-ẓālimīna* une forme néo-arabe, en se demandant si elle doit être interprétée historiquement comme le signe d'une évolution d'un type à l'autre ou sociolinguistiquement comme une interférence due à la coexistence, déjà en place, des deux types. Il n'en reste pas moins qu'une fois encore al-Farrāʾ utilise la variation dans le

28 Al-Farrāʾ emploie également le terme de *muṣḥaf*, cf. *infra*. De toute évidence, il pratique ce qu'on appellerait aujourd'hui une forme d' « intertextualité ».

29 Ibn Hishām al-ʾAnṣārī, *Sharḥ shudhūr al-dhahab*, 214-5.

30 Ibn Hishām al-ʾAnṣārī, *Sharḥ shudhūr al-dhahab*, 215.

domaine arabe comme mode d'explication, faisant état dans le cas d'espèce d'une variante syntaxique, non retenue par l'arabe dit classique. Cette variation, à la différence de la précédente, n'est pas diatopique (la variante n'étant pas donnée comme celle d'une région ou d'une tribu) et bien qu'elle soit comprise comme synchronique, elle pourrait s'interpréter de manière diachronique, en y voyant l'état intermédiaire entre deux autres : l'un où la flexion casuelle, pertinente, a pour corrélat la déplaçabilité des syntagmes nominaux et dont on a au moins un exemple en Q 2:87 *fa-farīqan kadhdhabtum wa-farīqan taqtulūna* (« Une fraction, vous avez traitée de menteurs et une fraction, vous tuerez »), répété en Q 5:70 sous la forme *fa-farīqan kadhdhabū wa-farīqan yaqtulūna* (« Une fraction, ils ont traitée de menteurs et une fraction, ils tueront »)[31] ; l'autre où, la flexion casuelle étant devenue non pertinente, ce n'est plus elle mais un pronom anaphorique qui marque la place d'un syntagme par rapport au verbe en cas de déplacement de celui-ci en tête de phrase (thématisation).

3 *–a, –ā, –an*

En Q 76:4 al-Farrāʾ[32] note que « *salāsil* a été écrit avec un *ʾalif* et [que] certains lecteurs le fléchissent [comme triptote] du fait de l'existence du *ʾalif* qui se trouve en finale, tandis que d'autres ne le fléchissent pas ainsi » (*kutibat salāsil bi-l-ʾalif wa-ʾajrāhā baʿḍ al-qurrāʾ li-makān al-ʾalif allatī fī ʾākhirihā wa-lam yujri baʿḍuhum*)[33]. De fait, le Coran du Caire, basé sur la lecture de ʿĀṣim, transmise

31 Le déplacement permet également la rime en *–ūn*(*a*) avec les versets environnants, cf. Stewart, Poetic License in the Qur'an, 7. Il n'aura pas échappé au lecteur que dans ces deux cas la flexion était visible … Le cas de Q 7:30 *farīqan hadā wa-farīqan ḥaqqa ʿalayhimu l-ḍalālatu* (« une fraction bien guidée et une fraction ayant pour dû l'égarement ») est probablement à dissocier. Al-Farrāʾ (*Maʿānī l-Qurʾān* i, 376) explique l'accusatif de *farīqan* en le rattachant au verbe *taʿūdūna* se trouvant dans le verset précédant, appuyant son hypothèse par la « lecture », quelque peu interprétative, de ʾUbayy (m. entre 19/640 et 35/656) *taʿūdūna farīqayni farīqan hadā wa-farīqan ḥaqqa ʿalayhimu l-ḍalālatu* (« vous reviendrez en deux groupes : un groupe bien guidé et un groupe ayant pour dû l'égarement »). Il admet cependant que le premier *farīqan* « peut être fléchi à l'accusatif, par le fait que le verbe *hadā* porte sur lui » (*wa-qad yakūnu l-farīq manṣūban bi-wuqūʿ hadā ʿalayhi*). En ce cas, il ne s'agit plus du *hadā* intransitif de sens « être bien guidé », mais du *hadā* transitif de sens « guider (quelqu'un). ».

32 Al-Farrāʾ, *Maʿānī l-Qurʾān* iii, 214. Cf. également Nöldeke, *Geschichte des Qorāns* iii, 17, 113 n. 7.

33 Comme le note l'éditeur, al-Farrāʾ emploie *ʾijrāʾ* au sens de *ṣarf*. Comme on sait, le nom flexible (*muʿrab*) est divisé par les grammairiens arabes en *munṣarif* et *ghayr munṣarif*

par Ḥafṣ, neutralise ce *ʾalif* en mettant au dessus un zéro rond, ce qui revient à lire et à réciter comme ce n'est pas écrit, mais comme le veulent les règles de l'arabe dit classique, c'est-à-dire *salāsila* : en arabe classique, les pluriels quadrilitères sont censément diptotes sans *tanwīn*. Mais inversement le Coran du Maghreb, basé sur la lecture de Nāfiʿ (m. 169/785), transmise par Warsh (m. 197/812), tire la conclusion de la présence du *ʾalif*, en lisant *salāsilan*, autrement dit comme un triptote. On pourrait arguer que *salāsilan* est ici coordonné à deux autres mots triptotes allant dans le même sens : *salāsilan wa-ʾaghlālan wa-saʿīran* (« des chaînes / et des carcans / et un brasier »), comme on pourrait le faire pour rendre compte de trois des quatre *Thamūdan* (vs arabe classique *Thamūda*) apparaissant dans le Coran et qui sont coordonnés à *ʿĀdan* (il resterait cependant à rendre compte du quatrième)[34]. Il nous semble qu'al-Farrāʾ suggère implicitement une troisième solution. Il ajoute en effet que « celui qui ne le traite pas comme un triptote a dit : "les Arabes mettent, s'agissant de ce qui n'est pas triptote, un *ʾalif* à l'accusatif, mais en liaison suppriment le *ʾalif* " » (*wa-qāla alladhī lam yujri l-ʿArab tuthbit fīmā lā yujrā al-ʾalif fī l-naṣb wa-ʾidhā waṣalū ḥadhafū l-ʾalif*). Dans la terminologie linguistique arabe, *waṣl* (« liaison ») s'oppose à *waqf* (« pause »). Cela vient alors rappeler que le *ʾalif* est fondamentalement la transcription d'une prononciation pausale. En arabe dit classique, nous dit-on, *-ā* représente la prononciation pausale de *–an*. Mais comme il faut bien expliquer que ce *–ā* apparaît aussi bien en liaison qu'à la pause, on suppose alors une généralisation, à l'écrit, de la notation pausale. Evidemment, un linguiste serait tenté de supposer à l'inverse que si l'on écrit partout *–ā*, c'est que l'on prononçait partout *–ā* et que l'alternance phonique *–an/–ā*, incohérente avec la graphie unique, est une construction a posteriori. Mais, ici, ce *ʾalif* ne peut pas être le reflet graphique d'un *–an*, puisqu'il est explicitement dit que *salāsil* est diptote : dès lors, pourquoi « mettre un *ʾalif* que l'on supprime en liaison », sinon parce qu'il est en fait le reflet d'un autre *–ā* pausal que l'on rencontre occasionnellement dans le Coran, celui de la rime dite « absolue » (*qāfiya muṭlaqa*) de la poésie et qui consiste à allonger

encore appelés *mutamakkin ʾamkan* et *ghayr ʾamkan* (al-Zamakhsharī, m. 538/1144, *Mufaṣṣal*, 16), ce que les grammairiens arabisants appellent « triptote » (avec *tanwīn*, quand le nom est indéfini) et « diptote » (sans *tanwīn*, quand il est indéfini, mais triptote quand il est défini). On pourrait traduire *maṣrūf/munṣarif* par « pleinement ou parfaitement flexible ou déclinable » et *ghayr munṣarif* par « non pleinement ou imparfaitement flexible ou déclinable », comme le propose Kinberg (2006, p. 100, *jarā* « to be fully inflected, triptotical », et p. 102, *ʾajrā* « to inflect a noun fully, as triptotical »). On pourrait également parler, à la manière des germanistes, de déclinaison forte et de déclinaison faible. Pour épargner le lecteur, je « traduis » par triptote au sens des arabisants.

34 Larcher, Les origines de la grammaire arabe, 127.

la voyelle brève ? Sauf, dira-t-on, qu'on n'est pas ici en finale de verset ! Il n'y a par suite qu'une manière d'échapper à l'incohérence : c'est de supposer une rime interne, chacun des trois membres du tricolon rimant, parfaitement ou imparfaitement, avec les deux autres : *salāsilā / wa-ʾaghlālā / wa-saʿīrā*. Ce qui revient à « resajʿiser » le Coran que le *tajwīd* « désajʿise » . . . [35]

On est d'autant plus tenté de faire cette hypothèse qu'al-Farrāʾ ajoute : « et semblable à cela est *kānat qawārirā* » (*wa-mithl dhālika qawluhu kānat qawārīrā*), que l'on trouve au verset 15 de la même sourate. Or, ici, nous sommes bien en finale de verset, la plupart des versets (21 sur 31) rimant entre eux en *–rā*, quelques-uns rimant en *–lā* (14, 18, 23, 25, 26, 27, 28, 29) et quelques-autres en *–mā* (30, 31). Ce que ne manque pas de relever al-Farrāʾ : « le *ʾalif* a été mis au premier [*qawārīrā*], parce qu'il est extrémité de verset » (*ʾuthbitat al-ʾalif fī l-ʾawwal li-ʾannahā raʾs āya*). Autrement dit, pour al-Farrāʾ, ce *ʾalif* est purement prosodique, l'allongement de *–a* en *–ā* permettant une rime autrement impossible. Dans la rime « liée » (*qāfiya muqayyada*) que pratique ordinairement le Coran, la voyelle brève est supprimée : on aurait donc *qawārīra* > *qawārīr*. Al-Farrāʾ ajoute : « mais l'autre [*qawārīrā*] n'est pas [extrémité de] verset » (*wa-l-ʾukhrā laysat bi-ʾāya*). Le verset 16 commence en effet par le même mot, *qawārīr*, également avec *ʾalif*, alors que nous sommes en contexte : l'argument de la rime ne peut plus être utilisé, ce que ne manque pas de relever al-Farrāʾ :

> la mise du *ʾalif* dans le premier est donc plus forte, du fait de cet argument, et ainsi l'ai-je vu [écrit] dans le codex de ʿAbdallāh et les gens de Basra le lisent et ils l'écrivent dans leurs codex ainsi (*fa-kāna thabāt al-ʾalif fī l-ʾūlā ʾaqwā li-hādhihi l-ḥujja wa-ka-dhālika raʾaytuhā fī muṣḥaf ʿAbdallāh wa-qaraʾa bihā ʾahl al-Baṣra wa-katabūhā fī maṣāhifihim ka-dhālika*).

Mais il ajoute, invoquant un principe de cohérence :

> mais les gens de Coufa et de Médine mettent le *ʾalif* dans les deux tout à la fois : c'est comme s'ils répugnaient qu'un même mot soit écrit, en visant l'accusatif, de deux manières différentes (*wa-ʾahl al-Kūfa wa-l-Madīna*

35 Sur la pause et la rime dans le Coran, cf. al-Zarkashī, *al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān* i, 53-101 et al-Suyūṭī, *al-ʾItqān fī ʿulūm al-Qurʾān* i, 83-90 et ii, 96-105. Le *Itqān* inclut (ii, 99-100) une version abrégée du *Iḥkām al-rāy fī aḥkām al-āy* d'Ibn al-Ṣāʾigh al-Ḥanafī (m. 776/1375), étudiée et traduite par Stewart, Poetic License in the Qur'an. Stewart le compare à Müller, *Untersuchungen zur Reimprosa im Koran*, regrettant que celle-ci fasse parfois du Ibn al-Ṣāʾigh sans le savoir . . .

> *yuthbitūna l-ʾalif fīhimā jamīʿan wa-kaʾannahum istawḥashū ʾan yuktaba ḥarf wāḥid fī maʿnā naṣb bi-kitābayn mukhtalifayn*),

avant de conclure :

> si on veut, on les fléchit tous deux comme triptotes et, si on veut, on ne les fléchit pas comme triptotes et, si on veut, on traite le premier comme triptote, du fait que le *ʾalif* se trouve dans l'écriture des gens de Basra, et on ne traite pas le second comme triptote, étant donné que ne s'y trouve pas le *ʾalif* (*wa-ʾin shiʾta ʾajraytahumā wa-ʾin shiʾta lam tujrihimā wa-ʾin shiʾta ʾajrayta al-ʾūlā li-makān al-ʾalif fī kitāb ʾahl al-Baṣra wa-lam tujri al-thāniya ʾidh lam yakun fīhā l-ʾalif*).

Al-Farrāʾ dit explicitement que les gens de Basra *écrivent* comme ils *disent*, c'est-à-dire *qawārīrā* avec *ʾalif* dans le premier cas et *qawārīra* sans *ʾalif* dans le second. Codex (au pluriel) des gens de Basra, de Coufa et de Médine, auxquels s'ajoutent ceux d'Ibn Masʿūd et de ʾUbayy : on est évidemment aux antipodes ici de la thèse théologique répétée aujourd'hui à l'envi d'un *textus receptus* et *ne varietur*, dès l'époque de ʿUthmān ![36] Si on ouvre des corans imprimés d'aujourd'hui, on verra que *qawārīr* est écrit avec *ʾalif* dans les deux cas. Mais le Coran du Caire lit les deux comme diptotes, mais en récitant le premier *qawārīrā* et le second *qawārīra*, tandis que le Coran du Maghreb lit les deux comme triptotes, mais en récitant le premier comme *qawārīrā* (< *qawārīran*) et le second comme *qawāriram* (< *qawāriran*), avec assimilation du *–n* de *–an* au *m* de la préposition *min* qui suit (*min fiḍḍatin*). Là encore, le seul moyen d'éviter la contradiction serait de considérer que le second *ʾalif* n'est pas moins prosodique que le premier, rime interne, faisant écho au premier et avec *taqdīrā* en fin de verset : *qawārīrā // qawārīrā / min fiḍḍatin qaddarūhā taqdīrā* . . .

Que l'hypothèse d'al-Farrāʾ soit bien celle d'un *ʾalif* prosodique trouve une éclatante confirmation dans Q 2:61, où nous avons *miṣr* avec un *ʾalif* [37] :

> Si tu veux, tu fais du *ʾalif* qui est dans *Miṣrā* un *ʾalif* sur lequel on pause et, si tu fais la liaison, tu n'y mettras pas de *nūn* : de même, on a écrit *salāsilā* et *qawārīrā*, avec *ʾalif*, la plupart des lecteurs étant d'accord pour délaisser la triptosie (*fa-ʾin shiʾta jaʿalta l-ʾalif allatī fī Miṣrā ʾalifan yūqafu ʿalayhā*

36 Thèse d'autant moins tenable qu'une simple collation des Corans du Caire et du Maghreb révèle une variation résiduelle du *rasm* même.

37 Al-Farrāʾ, *Maʿānī l-Qurʾān* i, 42-3. Cf. également Nöldeke *Geschichte des Qorāns* iii, 61 et Beck, Studien zur Geschichte der kufischen Koranlesung i, 329-30.

> *fa-'idhā waṣalta lam tunawwin fīhā kamā katabū salāsilā wa-qawārīrā bi-l-'alif wa-'akthar al-qurrā' ʿalā tark al-'ijrā' fīhimā*)[38].

Autrement dit, al-Farrā' admet parfaitement que *Miṣrā*, mais aussi *salāsilā* et *qawārīrā*, munis d'un *'alif*, ne sont nullement des triptotes devant être prononcés *–an* en liaison, mais des diptotes, où le *–a* bref est allongé en *–ā* long à la pause. Or, comme *Miṣrā, salāsilā* et le second des deux *qawārīrā* ne sont pas en finale de verset, cela veut dit qu'al-Farrā' admet qu'il puisse y avoir des pauses à l'intérieur même des versets. Pour *salāsilā* et le second des deux *qawārīrā*, ce ne peut-être que pour créer une rime interne. Pour *Miṣrā*, qui se trouve dans un très long verset, c'est au premier chef parce qu'il est en fin de phrase, même si la pause permet de créer une rime interne avec les très nombreux *–ā* de son environnement. Consciencieux, al-Farrā' signale l'hypothèse alternative :

> et si tu veux, tu fais de *miṣr* le *miṣr* autre que celui qui est défini, i.e. *ihbiṭū miṣran min al-'amṣār*, parce que ce que vous demandez ne peut se trouver que dans les villes et les métropoles (*wa-'in shi'ta ja'alta miṣra ghayr al-miṣr allatī tuʿarraf yurīd ihbiṭū miṣran min al-'amṣār fa-'inna alladhī sa'altum lā yakūnu 'illā fī l-qurā wa-l-'amṣār*).

C'est l'hypothèse faite, semble-t-il, par les lecteurs (Dānī n'en soufflant mot) : le Coran du Caire comme celui du Maghreb lisent en effet *miṣran* (avec *'alif* surmonté de deux *fatḥa*), *Tafsīr al-Jalālayn*[39] précisant en marge du premier « une cité parmi d'autres » (*miṣr min al-'amṣār*). Mais al-Farrā' ajoute :

> La première manière est à mes yeux préférable, parce qu'il [*miṣr*], dans la lecture de ʿAbdallāh *ihbiṭū miṣra*, est sans *'alif*, ainsi que dans celle de 'Ubayy *ihbiṭū fa-'inna lakum mā sa'altum wa-skunū miṣra* et la confirmation de cela est qu'il [*miṣr*] est dans la sourate de Joseph sans *'alif*: *udkhulū miṣra 'in shā'a llāhu 'āminīn.* Al-'Aʿmash a dit, interrogé là-dessus, c'est l'Egypte, que gouverne Ṣāliḥ b. ʿAlī (*wa-l-wajh al-'awwal 'aḥabb 'ilayya li-'annahā fī qirā'at ʿAbdallāh ihbiṭū Miṣra bi-ghayr 'alif wa fī qirā'at 'Ubayy ihbiṭū fa-'inna lakum mā sa'altum wa-skunū miṣra wa-taṣdīq dhālika 'annahā fī sūrat Yūsuf udkhulū miṣra 'in shā'a llāhu 'āminīn wa-qāla l-'Aʿmash wa-su'ila ʿanhā wa-qāla hiya Miṣr allatī ʿalayhā Ṣāliḥ b. ʿAlī*).

38 Ce qui n'empêche pas l'éditeur de mettre *salāsilan* et *qawārīran*.

39 *Tafsīr al-Jalālayn*, 10.

On le voit : al-Farrāʾ, là encore, pratique une forme d'intertextualité, n'hésitant pas à citer, à l'appui de son hypothèse de lecture, les deux codex non-ʿuthmāniens de ʿAbdallāh b. Masʿūd et de ʾUbayy. L'énoncé du second diffère sensiblement de celui du codex ʿuthmānien, puisqu'il coordonne un second verbe au premier, en le séparant par la phrase qui dans le codex ʿuthmānien suit. Ce qui confirme le côté « interprétatif » de la lecture de ʾUbayy. Et au témoignage des deux codex non-ʿuthmāniens qui appuient une lecture de *Miṣrā* comme « Egypte » et non comme « une cité », il ajoute (principe de cohérence interne ou d'intratextualité) celui du Coran même (12:99). Il cite enfin al-ʾAʿmash (m. 147/764 ou 148/765), qui n'appartient pas aux sept lecteurs canoniques (mais fait partie des quatorze), mais là l'information est redondante dans la mesure où il est réputé suivre la tradition d'Ibn Masʿūd et de ʾUbayy[40]. Al-Farrāʾ ouvre ainsi la voie à une analyse prosodique du Coran[41], en cohérence avec la graphie et évitant les apories dues à une « classicisation » abusive de la langue coranique par les lectures grammaticales.

4 *Hamza*

L'effet le plus connu de cette « classicisation » est l'adjonction de la *hamza*. Il n'est pas indifférent de regarder quelle est la position d'al-Farrāʾ sur ce point, à travers un exemple particulier, celui de *riʾyan* en Q 19:74. Voici son commentaire[42] : « les gens de Médine le lisent sans mettre de *hamza* : *wa-*

40 *EI*[2], article al-ʾAʿmash. Celui de *EI*[3] n'en parle que comme traditionniste.

41 Trois des quatre *Thamūd* munis du *ʾalif* ne devraient pas être lus *Thamūdan* mais *Thamūdā* (et *ʿĀdan*, par contre-coup, *ʿĀdā*), le quatrième (Q 11:68) suggérant cette hypothèse : *Thamūd* y est le thème d'une phrase segmentée, parallèle à la phrase suivante, où se trouve un *buʿd*, muni d'un *ʾalif* et « lu » *buʿdan*, soit : *ʾa-lā ʾinna Thamū**dā** kafarū rabbahum ʾa-lā buʿ**dā** li-Thamūd* « Holà ! Oui, les Thamoud, ils ont été infidèles à leur seigneur ! Holà ! Arrière aux Thamoud! », cf. Larcher, Les origines de la grammaire arabe, 127. Cf. également Nöldeke *Geschichte des Qorāns* iii, 112, 203 et Beck, Der ʿuṯmānische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts, 367-8. On pourrait encore ajouter le cas de Q 71:23 « lu » *qālū lā tadharrūna ʾilāhatakum wa-lā tadharrūna Wa*(*u*)*ddan wa-lā Suwāʿan wa-lā Yaghūtha wa-lā Yaʿūqa wa-lā Nasran* (> *Nasrā*) « Ils ont dit : N'abandonnez pas vos divinités ! N'abandonnez ni Wa(u)dd, ni Suwâʿ, ni Yaghûth, ni Yaʿûq, ni Nasr ». Al-Farrāʾ (*Maʿānī l-Qurʾān* iii, 189) indique que ʿAbdallāh (b. Masʿūd) mettait partout un *ʾalif*. Celui-ci s'explique bien mieux comme un *ʾalif* prosodique que comme la marque d'un triptote : *lā tadharrūna Wa*(*u*)*ddā / wa-lā Suwāʿā / wa-lā Yaghūthā / wa-lā Yaʿūqā / wa-lā Nasrā*.

42 Al-Farrāʾ, *Maʿānī l-Qurʾān* ii, 171. Cf. également Nöldeke, *Geschichte des Qorāns* iii, 44.

riyyan ; et c'est une excellente façon, parce qu'il est accompagné de versets dépourvus de finales en *hamza* » (*wa-ʾahl al-madīna yaqraʾūnahā bi-ghayr hamz wa-riyyan wa-huwa wajh jayyid li-ʾannahu maʿa ʾāyāt lasna bi-mahmūzāt al-ʾawākhir*). Bien qu'il n'en souffle mot, on ne voit pas comment ces « versets dépourvus de finales en *hamza* » pourraient ne pas inclure le ductus *sh* (sans points) *–yāʾ* (sans points) *–ʾalif*, apparaissant quatre fois dans cette sourate (versets 9, 42, 60, 67), et « lu » *shayʾan* (> *shayʾā*). Comme pour *riʾyan*, la place de la *hamza* n'est pas marquée et le ductus s'explique facilement avec une lecture *shayyan* (> *shayyā*) ou *shiyyan* (> *shiyyā*)[43]. On notera que dans son préambule[44], al-Farrāʾ cite comme exemple d'élision *ʾayshin* « où l'on a supprimé la flexion de *ʾayy* et l'un des deux *yāʾ* [i.e. *ʾayyu* > *ʾay*] et supprimé la *hamza* de *shayʾ* et vocalisé *i* le *shīn*, qui était vocalisé *a* [i.e. *shayʾ* > *shiy*] » (*fa-ḥadhafū ʾiʿrāb ʾayy wa-ʾiḥdā yāʾayhi wa-ḥudhifat al-hamza min shayʾ wa-kusirat al-shīn wa-kānat maftūḥa*), où se reconnaît le *shī* de beaucoup de dialectes arabes. Al-Farrāʾ semble donc parfaitement « ouvert » à une suppression de la *hamza* de *shayʾ* et à un changement de voyelle … Une fois encore, al-Farrāʾ reconnaît explicitement l'existence d'une variante morpho-phonologique différente de la variante classique et y fait une référence au moins implicite en Q 19.

5 Conclusion

Un linguiste occidental du XXIe siècle qui s'intéresse occasionnellement au Coran comme texte écrit (la seule donnée objective pour lui) et à son histoire trouvera autant de matière à « dialogue » avec un philologue musulman du IIe/VIIIe siècle qu'il n'en trouve aucune avec ceux qui aujourd'hui traitent dans le monde musulman de ces sujets par assertions péremptoires !

Comme on sait, ce monde n'a pas connu la révolution qu'ont connue au XIXe siècle en Occident les études bibliques, avec l'introduction de la méthode historico-critique, fondée sur la philologie : on y reste dans la théologie et, par suite, dans l'apologétique ou la polémique, autant dire un anachronique soliloque ! Mais qu'à ce jour une telle révolution ne se soit pas produite ne veut cependant pas dire qu'elle ne se produira pas un jour. Ce jour-là, il n'est pas douteux que les sources anciennes retrouveront une nouvelle fraîcheur …

43 Jones, The language of the Qurʾān, 40 et 45.

44 Al-Farrāʾ, *Maʿānī l-Qurʾān* i, 2. Cf. également Beck ʿArabiyya, Sunna und ʿĀmma in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts 197, qui signale une seconde mention de *ʾayshin* chez al-Farrāʾ, à propos de Q 4:88 (*Maʿānī l-Qurʾān* i, 381).

Bibliographie

Sources

al-Dānī : *Kitāb al-taysīr fī l-qirāʾāt al-sabʿ*, éd. O. Pretzl, Istanbul 1930 [reimp. Beyrouth 1416/1996].

al-Farrāʾ : *Maʿānī l-Qurʾān*, éd. M.ʿA. al-Najjār et A.Y. al-Najātī, 3 vols., Beyrouth 1403/1983.

Ibn Hishām al-ʾAnṣārī : *Sharḥ shudhūr al-dhahab fī maʿrifat kalām al-ʿArab*, éd. M.M.ʿA. al-Ḥamīd, Le Caire s.d.

——— : *Mughnī l-labīb ʿan kutub al-ʾaʿārīb*, éd. M. al-Mubārak, M.ʿA. Ḥamd Allāh et S. al-ʾAfghānī, Beyrouth 1969.

al-Maḥallī et al-Suyūṭī : *Tafsīr al-Jalālayn*, Le Caire s.d.

Raḍī l-dīn al-Astarābādhī : *Sharḥ Kāfiyat Ibn al-Ḥājib*, 2 vols., Istanbul 1310 AH (Réimp. Beyrouth, s.d.).

al-Suyūṭī : *al-ʾItqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, Beyrouth 1973.

al-Zamakhsharī : *al-Mufaṣṣal fī ʿilm al-ʿarabiyya*, Beyrouth, s.d.

al-Zarkashī : *al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān*, éd. M. Abū al-Faḍl Ibrāhīm, 2 vols., Le Caire 1391/1972.

Littérature secondaire

Beck, E. : Der ʿuṯmānische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts, in *Orientalia* 14 (1945), 355-73.

——— : ʿArabiyya, Sunna und ʿĀmma in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts, in *Orientalia* 15 (1946), 180-224.

——— : Studien zur Geschichte der kufischen Koranlesung, i, ii, iii et iv, in *Orientalia* 17 (1948), 326-55, 19 (1950), 328-50, 20 (1951), 316-28 et 22 (1953), 59-78.

Burton, J. : Linguistic errors in the Qurʾān, in *JSS* 32 (1988), 181-96.

Fleisch, H. : *Traité de philologie arabe. Vol. II : Pronoms, morphologie verbale, particules*, Beyrouth 1979.

Gilliot, C. et P. Larcher : Language and style of the Qurʾān, *EQ* iii, 109-35, Leiden 2003.

Jones, A. : The language of the Qurʾān, in K. Dévényi, T. Iványi et A. Shivtiel (eds.), *Proceedings of the colloquium on Arabic lexicology and lexicography* (*C.A.L.L.*) I, The Arabist, *BSA* 6-7 (1993), 29-48.

Kinberg, N. : *A lexicon of al-Farrāʾ's terminology in his Qurʾān commentary, with full definitions, English summaries and extensive citations*, Leiden – New York – Köln 1996.

Larcher, P. : Les origines de la grammaire arabe, selon la tradition : Description, interprétation, discussion, in E. Ditters et H. Motzki (eds.), *Approaches to Arabic linguistics, presented to Kees Versteegh on the occasion of his sixtieth birthday*, Leiden 2007, 113-34.

———— : Qu'est-ce que l'arabe du Coran ? Réflexions d'un linguiste, in G. Ayoub et J. Lentin (eds.) : *Linguistique arabe, Cahiers de linguistique de l'INALCO* n° 5 (2003-2005 années de tomaison), Paris 2008, 27-47.

Müller, F. : *Untersuchungen zur Reimprosa im Koran*, Bonn 1969.

Nöldeke, T. : *Geschichte des Qorāns*, zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Dritter Teil : *Die Geschichte des Korantexts* von G. Bergsträsser und O. Pretzl, mit 8 Tafeln, Leipzig 1938 [réimpression Hilddesheim 2005].

Rabin, C. : *Ancient West-Arabian*, London 1951.

Stewart, D.J. : Poetic license in the Qur'an : Ibn al-Ṣā'igh al-Ḥanafī's *Iḥkām al-rāy fī aḥkām al-āy*, in *JQS* 11 (2009), 1-56.

Wright W. : *A grammar of the Arabic language*, translated from the German of Caspari and edited with numerous additions and corrections by W. Wright (. . .). Third edition revised by W. Robertson Smith and M.J. De Goeje, 2 vols. London 1896-1898.

Al-Mubarrad (d. 285/898) and Polysemy in the Qur'ān

Andrew Rippin

In an effort to trace and understand the emergence and early history of Qur'ānic exegesis, every relevant text requires attention. Academic work that aimed to establish the underlying history of the material commenced with the publication of John Wansbrough's *Quranic studies: Sources and methods of scriptural interpretation* in 1977 and has been added to significantly by the many efforts of Claude Gilliot in his work on al-Ṭabarī (d. 310/923) as well as his studies on precursors of that pivotal figure. An exegetical text that has not received due attention and has not entered into the scholarly canon of early works to be considered is a small treatise ascribed to al-Mubarrad (d. 285/898), *Mā-ttafaqa lafẓuhu wa-khtalafa maʿnāhu*, which can be roughly translated as "Words which agree in their utterance but differ in their meaning." The work deals with a variety of aspects of words and their meaning – more aspects than may be suggested by the title – and it raises a series of questions about the place of such a work in the early history of Qur'ānic exegesis; as will be suggested here, and as first argued by Wansbrough, the effort to document Qur'ānic vocabulary through such lists of words and passages asserts that the meaning of the Qur'ān can be controlled and categorized without any contradictions or problems emerging. That appears to be the purpose of the work.

Al-Mubarrad's text was first edited in 1350/1931 in Cairo by ʿAbd al-ʿAzīz al-Maymanī and it was published again in Damascus in 1412/1992 with a short introduction by Muḥammad Riḍwān al-Dāya. Another edition with a long introduction was produced by Aḥmad M.S. Abū Raʿd in 1409/1988 and published in Kuwait. A short description of the text in English, placing it within the categories of later works of the Qur'ānic lexicographical genres, was published by Sami Hanna and Ahmad Abu Raʿd from the University of Bahrain in 1990 but, beyond that, as far as I am aware, little scholarly attention has been paid to the details of this text.

The author of the work in question, al-Mubarrad, is one of the most famous grammarians of the early Islamic era.[1] Born in 210/826 in Basra, Iraq, he was an Arab who devoted his life from an early age to the study of Arabic grammar.

1 On him, see Sezgin, *Geschichte* viii, 98; ix, 78–80; Bernards, *Changing traditions*; Bernards, al-Mubarrad.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_005

When only 34 years of age he was reportedly summoned to the court of the Caliph in Samarra to settle a grammatical dispute between the ruler of the time and his personal secretary. He spent most of his life in Baghdad, working as a teacher and becoming an accomplished man of letters. He did not follow the stereotypical intellectual path of the time that involved wandering in search of knowledge, and he was not interested in intellectual dispute and discussions; he is reported to have preferred spending his time with poets drinking wine. Baghdad was a major center of intellectual activity in those years and al-Mubarrad played a significant role in helping solidify the then-emerging normative stance of Islam through his work on grammar and literature. He studied the classic and formative work of Arabic grammar written by Sībawayhi (d. ca. 180/796) and became the major supporter and elaborator of what has become known as the Basran school of Arabic grammar. His best known work is *al-Kāmil* (the "Perfect" or "Complete"), which is a compilation of poetry and prose, proverbs, speeches and epistles, along with commentaries on them. It is full of all sorts of topics, all presented with the goal of education or amusement. Al-Mubarrad says of his work:

> It is our intention to clarify all unusual expressions or equivocal meanings that appear in this book and to comment in a transparent manner on grammatical issues that occur, so that this book can stand alone and the reader has no need for further reference.[2]

Fundamentally, al-Mubarrad argues in this work, as he does in his other books, for any Muslim in search of true knowledge a full understanding and appreciation of language and literature is necessary. God's chosen language for the Qur'ān is Arabic and anything worth saying is to be said in Arabic, and so preserving the heritage of Arabic in its pure form was al-Mubarrad's task. He died in 285/898 (or perhaps 899) and was buried in Baghdad.

Al-Mubarrad's *Mā-ttafaqa lafẓuhu wa-khtalafa maʿnāhu* deals with words in the Qur'ān. Early exegetical books that deal with the problem of vocabulary in the Qur'ān generally undertake their treatment of the topic under the term *wujūh*, "aspects," or *ashbāh*, "similarities," examining individual words that have more than one sense. In the genre of works devoted to these multiple meanings or uses of words this is frequently coordinated with the treatment of *naẓāʾir*, "analogous passages," in which phrases of the Qur'ān are brought together on the basis of a resemblance in semantic and syntactical structures while containing an individual word in a particular sense (i.e. *wajh*). As the fact

2 Cited in Bernards, al-Mubarrad, 265.

of the emergence of this genre suggests, the problem of polysemy was recognized early on and was frequently discussed within the context of approaches to language in general.

According to al-Suyūṭī (d. 911/1505),

> the number of words in the Quran is to be counted as 77,934. It is also said that there are 77,437 or 77,277 as well as other totals. It is said that the reason for the difference about the total number is that each word has its own literal sense, metaphoric value, expression, and writing. Expressing each sense of a word is possible and each scholar expressed one of the possibilities.[3]

Defining a word, al-Suyūṭī recognizes, depends on being able to assert that separate meanings emerge from that single unit of language; there will always be some ambiguity about how one goes about counting those units as a result of the problem of determining the relationship between each unit and a specific meaning. Regardless of precisely how many words there might be, those words are derived from a limited stock of lexical items. If one counts all those as separate words including pronouns, particles, prepositions, and distinguishes every noun and adjective from the same root, there are about 4400 separate items. Those words are considered to be related to some 1200 nominal and verbal roots, an approximate number that leaves aside pronouns, particles, conjunctions and proper names.

The Qur'ān is understood by Muslims to be the word of God such that, in general, the language in it consists of a series of divine utterances which are conceived to contain its divine speaker's intended meaning. From the divine perspective, language cannot frustrate the intention of the communication; any problem that might emerge exists on the human level only. With a clear understanding that the text of the Qur'ān exists in human hands in the way God intended it, unaltered and unchanged, the meaning of the text that the classical exegetes and jurists aimed to extract was thus the meaning that God intended as humans perceived it; that was the only meaning that mattered. Understanding the Qur'ān as a theological statement and especially as a legal statement, Muslims thus worked on the premise that the Qur'ān is not indecipherable but is, rather, directly intelligible by humans once the code of language is figured out. Determining what was intended, though, was a serious exegetical task.

3 Al-Suyūṭī, *al-Itqān*, 197.

The basic sense of the intelligibility of the text meant that certain presumptions about language and its use were necessary; these theories have been subjected to several very good analyses in recent years and the details of them need not detain us here.[4] Rather my attention here falls to a much more specific issue that was critical in early Islamic thinking.[5] While the Qur'ān was thought to be inherently intelligible, it was recognized that it did contain some degree of uncertainty on a semantic level – vagueness, indefiniteness, ambiguity – and that it used a wide range of rhetorical devices. On a simple level, it must be determined, for example, when a word is being used metaphorically or when words within the text display the effects of ellipsis. The classic example of this sort of issue arising in the text, repeated in numerous texts across the centuries, is the demand expressed in Q 12:82, "Enquire of the city wherein we were, and the caravan in which we approached; surely we are truthful men." The point is always made that one cannot "enquire" of a "city" but rather one must ask its inhabitants; an ellipsis has occurred and the true object of the command must be restored in the understanding of the text. The text is intelligible as it stands, but interpretation is needed in order to move beyond the letter of the text to the meaning. The conclusion must be that the text does not say exactly what it appears to mean. This is, however, generalizable well beyond such specific examples. The most basic form of exegesis – for example, that of Muqātil b. Sulaymān (d. 150/767) – illustrates the point through its use of words like *murād*, "intended," when referring to the extracted meaning, and in its employment of connective *maʿnā* and *yaʿnī* in the sense of "that means," which implies an assertion of a direct equivalence of intended meanings. The text must be explained in different words in order to give it its intended meaning.

This indeterminacy of meaning indicated to the exegetes that interpretation was certainly necessary but it was recognized that it also produced sufficient flexibility to solve any difficulties in comprehension that the text posed.

4 Much can be gained by consulting Weiss, *Spirit*; Vishanoff, *Formation*; Gleave, *Literalism*.

5 It should also be stated at the outset that some of the approaches to these issues were avoided by a few Muslim thinkers, especially those whose theory of language depended on context and not the meaning of individual words. It is worth noting that the context theory of language is particularly dominant today in Muslim circles, primarily because of the influence of Ibn Taymiyya and his intellectual successors whose notions of the meaning of the Qur'ān emerging from the text as a whole and not being informed by any external information has resonated strongly in a world where religion is more of a personal devotion than a scholastic and community activity. For excellent discussions see Hardy, Epistemology; Shah, Classical Islamic discourse.

The writings of al-Shāfiʿī (d. 204/820) indicate the importance of that point.[6] For al-Shāfiʿī, the assertion of indeterminacy in the language of the Qurʾān necessitates the use of supplemental knowledge for interpretation – the language of Arabic, the traditions of Muḥammad, and the facts of nature as reason apprehends them – to explain and elaborate the hints of the Qurʾān (when intertextual clarification is not sufficient). The fact of ambiguity in the Qurʾān is a part of the jurist's argument as to why the prophetic *sunna* is necessary as a source of law. Ambiguity, he argues, is inherent in Arabic and may be seen in five concepts. First are *ʿāmm wa khāṣṣ*, "generality and particularity," as when something general is said but it is meant to be applied in a particular way. This is the most important of the legal ambiguities. A prominent example that al-Shāfiʿī cites relates to Q 2:199, "Then press on from where the people press on," which arises in the context of rules about the pilgrimage. The word "the people" clearly does not refer to everyone in the world but only to the specific people who are on the pilgrimage and are being addressed in this context. The second concept is *majāz*, "transgressive usage," where the apparent meaning is clearly different from its intended contextual meaning (as in the already cited Q 12:82). Third is that something conveys meaning *dūna l-īḍāḥ bi-l-lafẓ*, "through indirect reference" or "by verbal implication." Such a feature requires extensive knowledge of the Arabic language. An example here is again a classic problem for jurists found in Q 17:23, "Thy Lord has decreed you shall not serve any but Him, and to be good to parents, whether one or both of them attains old age with thee; say not to them 'Fie' neither chide them, but speak unto them words respectful." Al-Shāfiʿī argues that one must understand the intent of the passage and what is implied and not be driven in one's understanding by the literal wording; the meaning to be derived here is that the divine decree applies to all impertinence – not just the saying of "fie" – as well as to all other types of actions including the physical. Fourth is the issue of synonymy, and fifth, homonymy. These latter two are, for al-Shāfiʿī, features of Arabic, not flaws of the Qurʾān, and all that is required is a firm grasp of Arabic and the related sources as well as (and most critically) background knowledge. Fundamentally, every statement has the potential to be viewed as (although not all are) a "summary statement" (*jumla*) that requires elaboration because of the ambiguity that summaries entail. None of the issues is such as to suggest that the Qurʾān is inadequate in any way but the position is such as to demand that knowledge is required in order to understand it. This emphasizes al-Shāfiʿī's point about

6 See Vishanoff, *Formation*, 45–56, for a full elaboration of the following details. Also see Lowry, *Early Islamic legal theory*.

the essential nature of the *sunna* in understanding the Qur'ān: the text alone cannot be the source of all of its meaning.

Individual words and expressions posed a series of challenges to these basic principles of intelligibility which had to be faced. Synonyms (generally later known in Arabic as *mutarādif*, "things that follow in succession") are one of the classic problems of the Qur'ān. The question was posed in reference to scripture early on of whether there can be such a thing as a synonym in the text. If all the text is meaningful, then the idea that two different words might mean the same thing raised certain troubling issues. Would God, in composing this text, have communicated with such unnecessary ambiguity? Such words that appear to be synonyms, some argued, must in fact convey different senses. Others argued that the phenomenon did seem to exist. They could point to some instances: the use of *rajul*, "man," in Q 4:12 ("If a man or a woman have no heir direct, but have a brother or a sister, to each of the two a sixth") can be compared to Q 4:176 with its use of *imru'* in the apparent same meaning of "man" ("If it is a man who dies, leaving a sister but no child, she shall have half the inheritance)". Synonyms continue to be a hotly debated topic today, often seemingly provoking supposed linguistic rules that contend that efficiency in language demands that synonyms do not exist and pointing out that since the context of two passages is always different, then two apparently similar words do not ever have exactly the same meaning. Such a position is either trite and thus worthless, or ideologically driven.

The other category consists of polysemous expressions, in Arabic generally later known as *mushtarak*, "things held in common," referring to the idea that one word can have more than one meaning. The concept of polysemy is usefully separated from that of a homonym. Understanding polysemy as being based in the notion of related meanings associated with one graphic form of a word, the category can be productively distinguished from homonymy, a phenomenon that has particular relevance because of the implications of the root system of Arabic. A homonym[7] occurs when two different words are spelled the same but without any historic connection between the words themselves. Modern linguists consider homonymy to exist in Arabic in the sense that a single three-letter combination of the root can likewise stem etymologically from two different origins; this is especially the case where words from other Semitic languages have, in ancient times, crossed over into Arabic and in the process shifted in pronunciation and thus in writing. It can also be produced in some creative ways, designed to prove the point, by taking advantage of

7 This often gets muddled in English with homophone such as "bread" and "bred" but these terms are usefully distinguished.

hollow or weak roots and the way in which the Arabic verbal system works, often described as the literary figure *tajnīs*.[8] Polysemy, however, does not entail these complications. The same word is simply used in two (or more) senses.

Polysemy posed a particular problem for exegetes of the Qurʾān. If a word could mean more than one thing, how could one ever determine the intended meaning of the text? If this phenomenon actually existed, how could one know, in fact, that any given word did not have multiple possible meanings? If that was so, its meaning could likely only be determined through further revelation and divine guidance and not by the abilities inherent in human language and human reason. In order to avoid that outcome there were those who argued that polysemous expressions did not exist.[9] Others quite clearly accepted that it existed and thus they grappled with the implications.

It is important to note – although the fact is an obvious one – that the whole phenomenon becomes an epistemological issue and not a textual one. Obviously one solution to this issue, if it is conceived as a problem, would be to suggest textual emendations in situations where the provoked unresolvable ambiguity might be eliminated by, for example, adding a clarifying word. The textual record of the Qurʾān does not allow us to demonstrate that this ever occurred although the structure of some early commentaries on the Qurʾān – especially that of Muqātil b. Sulaymān – do, by their technique of adding "completing" phrases to the Qurʾān, suggest a certain possibility.

Treatments of aspects of polysemy in the Qurʾān emerge early within the existing record of exegetical texts.[10] One text that is ascribed to the aforementioned Muqātil b. Sulaymān delineates a rather arbitrary selection of vocabulary consisting of 185 words[11] for attention; this is his book published under the title *al-Ashbāh wa-l-naẓāʾir*.[12] As an example, his treatment of the word *ẓann*

8 The following example is given in Ben Mrad, Homonymie, 327: *Wa dārihim in kunta fī dārihim/Wa arḍihim in kunta fī arḍihim*, "Flatter them when you're in their house and please them when you're in their land" (from Ibn Rashīq [d. 456/1063–4 or 463/1070–1]); also see Heinrichs, Tadjnīs, EI2.

9 Bettini, Muštarak, 322.

10 The bibliography of treatments of *wujūh* works includes Abdus Sattar, Wujūh al-Qurʾān; Arberry, Synonyms; Wansbrough, *Quranic studies*, 208–27; Rippin, Lexicographical texts; Gilliot, Textes arabes, 300–6; Berg, Polysemy, EQ.

11 This is the count according to Shiḥāta's edition. However, in the text the word *rūḥ* (having two *wajh*) is treated separately from *al-rūḥ*, but the edition does not provide this with a heading or separate count. Thus 186 words, the total Wansbrough gives (*Quranic studies*, 209) based on the manuscript copy, would appear to be justified.

12 The ascription of this text to Muqātil needs further investigation; the points of comparison to the text of al-Mubarrad undertaken here should thus not be viewed as conveying

(often translated as "think" or "suppose") is typical.[13] He divides the use of the word into three senses or aspects (*wujūh*) such that it may be said to mean "certainty" (for which he provides three examples, Q 38:24, 69:20 and 2:230), "doubt" (in Q 45:32), and "suspicion" (in Q 81:24[14] and 33:10). For the most part, as has been observed previously,[15] divisions of the sense of words correspond to the context of usage: that is, the meanings are dictated by contextual usage rather than what we might think of as root senses. The concordance aspect of the treatment is far from complete (the root of *ẓann* is used in the Qur'ān 69 times), and the presentation of the passages that are cited does not follow any apparent order or convey any rationale. Although a number of particles and prepositions are treated within the list of vocabulary items, most of the other words treated in the book are of a theological character (guidance, disbelief, religion, sin, guidance, path), and one of the aims of the work appears to be to elucidate those aspects of religious meaning.

Al-Mubarrad's short work, *Mā-ttafaqa lafẓuhu wa-khtalafa maʿnāhu*, is organizationally far more rudimentary than the text ascribed to Muqātil, but its demonstration of the author's command of literature and grammar is far

information as to historical sequencing of this particular material. While it has been noted that Muqātil's text serves as the basis for later some works in the genre (e.g., the fifth/eleventh century writer al-Dāmighānī, who alphabetizes and only slightly reworks the material), Hārūn b. Mūsā, *Al-wujūh wa-l-naẓā'ir*, as edited on the basis of the Chester Beatty manuscript 3334 (dated 533/1138), provides a text that is almost identical to that of Muqātil. The death date of Hārūn is unknown but given by Sezgin (*GAS* ix, 43–4) as likely to have been in 170/786 and by van Ess (*Theologie* ii, 77) as before 200/815. A comparison of Hārūn's text to that of Muqātil indicates some minor textual variations between the two that could be accounted for by the transmission process. More significantly, a sequence of 24 additional words appear in Hārūn's text between items 11 and 12 of Muqātil's text. There are also a couple of minor variations that account for the total number of entries in Hārūn's text being 209 (as compared to Muqātil's 186). Given the apparently random order of the text, the fact that a large sequential block has dropped out of the text of Muqātil suggests to me that the somewhat later manuscript that we have of Muqātil's text (Beyazit 516, 7th C AH) might be incomplete. Whether the coincidence of having someone named Abū Naṣr as the major transmitter of both texts (but being people who have been identified as belonging to quite different generations – see Abbott, *Studies*, 96–7, and Arberry, Synonyms, 137) should be viewed suspiciously and might need consideration.

13 Muqātil, *al-Ashbāh*, 327–8 (entry #183).

14 Shiḥāṭa, the editor of Muqātil, *al-Ashbāh*, 328, n. 2, notes that this passage does not use the word *ẓann* but rather *ḍann* and suggests that perhaps Muqātil considered *ḍann* here to be used with the meaning of *ẓann*. Reading the text as *ẓann*, however, is a recognized variant from the *qirā'āt* of Ibn Kathīr and Abū 'Amr.

15 Wansbrough, *Quranic studies*, 209.

more persuasive. The title of his work suggests a slightly different approach to defining polysemy, making the issue much more explicit but without the use of technical language. However, the title is also somewhat misleading because it suggests a more limited scope than the coverage of the book provides. That, of course, raises issues concerning the sense of this as a formal book authored by al-Mubarrad, although this title does appear among the generally accepted lists of his works.[16] The phrase that constitutes the title is a common one and likely appears first in Sībawayhi's grammar of Arabic, *al-Kitāb*. For Sībawayhi this phrase simply served to describe the phenomenon, and he went no further to problematize it.[17]

Al-Mubarrad's book raises a number of issues of interest concerning the vocabulary of the Qur'ān, although in terms of arrangement and comprehensiveness it is far from refined. The work is sophisticated in its subtlety and level of analysis: its treatment of grammar, its citation of poetry, and its invocation of shifts in meaning in particular usages (*majāz*) all mark technical advances in the approach to Qur'ānic vocabulary. The work commences in a general manner by classifying words and meanings in their various possibilities: synonyms, homonyms, and single words with opposite meanings[18] (*aḍdād*). These initial points are treated as general characteristics of the Arabic language and are illustrated with extracts of poetry. The text then proceeds to examine various Qur'ānic instances of polysemy. One example is found[19] concerning the word *ẓann*, a term often translated as think, conjecture or claim, which, in a manner similar to that of Muqātil as previously explained, is said to mean both "certainty" and "doubt." Of Q 2:78 ("Among them are the *ummīyūn* [common folk] who only know illusions about the book [of scripture]; they only *yaẓunnūna*") al-Mubarrad says "this means (they 'conjecture') on the basis of doubt." This is then compared to Q 2:46 ("Those who *yaẓunnūna* are those who will meet their Lord and unto Him they will return") about which al-Mubarrad suggests, "This means (they are making claims on the basis of being) certain because if they were not certain they would be in error and doubt regarding the unity of God." Two additional passages in which the meaning of "certainty" occurs follow (Q 69:20; 18:53). After that comes a citation of Arabic poetry from Durayd b. al-Ṣimma (d.c. 8/630) that is asserted to convey the meaning of "certainty." Further examples follow that provide the meaning of "doubt" and display a particular type of usage that al-Mubarrad often draws attention to in this work:

16 See al-Munajjid, *al-Ishtirāk*, 77, n. 4.

17 See Bettini, Muštarak, 320.

18 See Seidensticker, Aḍdād, EI3.

19 al-Mubarrad, *Mā-ttafaqa*, ed. Abū Raʿd, 53–5.

the use of the same word in a single verse but with different meanings.[20] He cites Q 45:32, *naẓunnu illā ẓann*. Al-Mubarrad explains this as "This is because of doubt," and goes on to say that grammarians treat this construction in two ways such that the understanding can be restored (*taqdīr*) according to justifications provided by grammatical rules, Arab usage and an appeal to poetry.

Another example of the use of the same word with two meanings is Q 42:40, "The reward of evil is an evil like it." Al-Mubarrad[21] points out that the second use of *sayyi'a* refers not to an "evil" or "injury" for which the person will stand accountable, although it is similar to it in being reprehensible and subject to judgment. Such an evil is contrasted with the first one for which one is held accountable. This can be compared to Muqātil's treatment of *sayyi'āt* which provides a division into five senses: polytheism, punishment, harm, iniquity, and, euphemistically, sodomy (in the story of Lot).

Among other examples of this same phenomenon is the treatment of Q 8:30, "They [the unbelievers] plot [against Muḥammad], but God plots and God is the best of plotters." Al-Mubarrad[22] describes this as a feature of language in that it describes an act which is sinful for humans but for God it means "to plan to torture" or "to plan to punish severely." All these might be viewed as rhetorical devices and are notably not treated by Muqātil.

Al-Mubarrad's comments on the verses are wide-ranging, sometimes invoking poetry and statements of Muḥammad to clarify and add further evidence. The examples from the Qur'ān are not limited to individual words but extend to certain larger utterances and their rhetorical features. Special attention is paid to the well-known *mā adrāka* and *mā yudrīka* passages.[23] Semantic abbreviation is treated as a kind of metaphor (or "transgression in meaning," *majāz*) that then also shifts the meaning of a word.[24] Finally, he treats expressions in which the meaning does not seem to be the same as what is intended as a consequence of the use of standard Arab idioms, not an issue of polysemy at all but of language usage creating textual ambiguity. One example given[25] deals with Q 28:76, which says literally, "We gave him such treasures that their keys would collapse under the burden of a whole company of men." Clearly

20 On this, see the comments of Omer, Early Arabic lexicons, 5.

21 al-Mubarrad, *Mā-ttafaqa*, ed. Abū Raʿd, 57.

22 al-Mubarrad, *Mā-ttafaqa*, ed. Abū Raʿd, 5.

23 al-Mubarrad, *Mā-ttafaqa*, ed. Abū Raʿd, 73–6.

24 The term *majāz* is used in al-Mubarrad, *Mā-ttafaqa*, ed. Abū Raʿd, 67–8, in providing a reconstruction of a polysemous use of *sa'ala*, and 77, in relationship to resolution of abbreviation (*mukhtaṣar*).

25 al-Mubarrad, *Mā-ttafaqa*, ed. Abū Raʿd, 84–5.

it is not the keys that would collapse but the company of men who would be burdened by the keys (and thus the translation of this passage is usually given as "the keys would have weighed down a company of strong men"). Thus this is declared to be the employment of an idiom that can mean the opposite of what it seems to say, a figure called by al-Mubarrad *taḥwīl*, "transformation of meaning." The point here within the context of this book is that the example provides another illustration of an instance in which the meaning does not follow what the written words might indicate, but rather the text follows Arabic practice and precedent.

What, then, is the purpose of this text by al-Mubarrad? Its scope is too limited to pretend to be a comprehensive treatment of the phenomenon of polysemy. It is doubtful that such a list is being provided just for curiosity's sake or for the amusement of the reader. It is not designed as a way to provide information that will dazzle one's friends when it is referenced. Several theories come forth to explain the existence of the text. The text can serve as a demonstration of linguistic prowess on the part of the author, affirming his status as a master of the Arabic language and, professionally, asserting that grammarians are those who are best suited to authoritative interpretation of the Qurʾān. This is certainly the best way to understand works that later appear in the genre of *al-wujūh wa-l-naẓāʾir*. Lists also have a canonizing function generically[26] such that the textual unity of the Qurʾān can be demonstrated through the phenomenon of listing. This principle of the unity of the text is a fundamental presupposition of an exegete working in the early textual ("masoretic" category in Wansbrough's terminology) and the mature genre of *tafsīr*. Basic tools of exegesis depend upon this concept: the Jewish *gezera shawa* is based upon the concordant method, as is the Muslim *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān.* It is important to remember that there is nothing compulsory or natural about such a proposition, especially when faced with a text which was, at the same time, argued to have been pronounced over a substantial period of time and in different geographical locations.

The creation of a list such as that found in al-Mubarrad's text, even if the list itself is incomplete and arranged seemingly arbitrarily, deflects the problem of textual inconsistency or error. It is asserted throughout the list that the text of the Qurʾān is whole and complete and can be understood as it stands without involving any changes to the text. Furthermore, the citation of poetry and related prose is proof that the Qurʾān is the full embodiment of good Arabic practice, and this emphasis is particularly strong in al-Mubarrad's work. The function of that procedure is to make it clear that the language of the Qurʾān

26 See, for example, Eco, *Infinity of lists*.

lives within the norms of Arabic. So this might be viewed as an apologetic exercise, designed to protect the Qur'ān from attack. By asserting that the phenomenon of different meanings can be controlled and categorized, the author moves the discussion away from any sense of real or potential contradictions or problems in the text to that of a definitely controlled "difference by variation in meaning," as later terminology would have it.[27] Still, one might wonder why this "listing" is used in order to accomplish that, and why authors did not simply leave the material incorporated within larger exegetical works rather than write separate works on the topic. The answer must be found in the idea that by creating inventories of such occurrences the problem is limited to known examples and thus circumscribed; in that way, the phenomenon has no serious consequences because it is known and limited. Perhaps it is all of these reasons.

One further and final thought emerges here. Gregor Schwarb has characterized the task of Muslim exegesis in the following way:

> The standard procedure for identifying and controlling the indeterminacy of meaning in general and the meaning of God's speech in particular was to systematize and classify the whole range of linguistic and epistemological difficulties that are prone to impair its understanding, and to attribute to each of these difficulties a set of interpretive rules so as to regulate the process of meaning construction and bring about clarity (*bayān*) by way of disambiguation, specification, qualification and so forth.[28]

It appears that there is a stage before this final resolution of systematizing and classifying, and that is classifying without systematizing and thereby documenting the phenomenon itself. That may well be the key to understanding the place of this text of al-Mubarrad. The text presents a somewhat vaguely defined overall goal of tackling the issue of "meaning" through documenting its problematic instances and providing rudimentary classifications and solutions. In this way, the principle of the need to clarify meaning is established, and that is the crucial point being made. The text of the Qur'ān is not transparent, al-Mubarrad argues; it cannot be understood as a self-contained text of apparent meaning, but it is in need of careful analysis on every level.

27 See Wansbrough, *Quranic studies*, 166.

28 Schwarb, Capturing the meanings, 132*.

Bibliography

Abbott, N.: *Studies in Arabic literary papyri. ii. Qur'ānic commentary and tradition*, Chicago 1967.

Abdus Sattar, M.: *Wujūh al-Qur'ān*: A branch of *tafsir* literature, in *IS* 17 (1978), 137–52.

Arberry, A.J.: Synonyms and homonyms in the Qur'ān, in *IQ* 13 (1969), 135–39.

Ben Mrad, I.: Homonymie, polysémie et critères de distinction, in B. Orfali (ed.): *In the shadow of Arabic: The centrality of language to Arabic culture: Studies presented to Ramzi Baalbaki on the occasion of his sixtieth birthday*, Leiden 2011, 325–38.

Bernards, M.: *Changing traditions: Al-Mubarrad's refutation of Sībawayh and the subsequent reception of the* Kitāb, Leiden 1997.

———: Al-Mubarrad, in M. Cooperson, S.M. Toorawa and R. Allen (eds.): *Dictionary of literary biography, volume 311: Arabic literary culture, 500–925*, Detroit 2005, 262–7.

Bettini, L.: Muštarak, in Kees Versteegh (ed.): *Encyclopedia of Arabic language and linguistics*, Leiden 2006–9.

Danecki, J.: Al-Mubarrad's place in the history of Arabic grammar, in *History and historiography of linguistics: Papers from the Fourth International Conference on the history of the language sciences (ICHOLS IV), Trier, 24–28 August 1987*, Amsterdam 1990, i, 135–46.

Eco, U.: *The Infinity of lists: An illustrated essay*, New York 2009.

Gilliot, C.: Textes arabes anciens édités en Égypte au cours des annees 1985 à 1987, in *MIDEO* 19 (1989), 267–401.

Gleave, R.: *Islam and literalism: literal meaning and interpretation in Islamic legal theory*, Edinburgh 2012.

Hanna, S.A. and A.S. Abu Ra'd: Aspects of al-Mubarrad's linguistic thought of the glorious Qur'ān, in *IC* 64 (1990), 15–24.

Hardy, P.-A.: Epistemology and divine discourse, in T. Winter (ed.): *The Cambridge companion to classical Islamic theology*, Cambridge 2008, 288–307.

Hārūn b. Mūsā: *al-Wujūh wa-l-naẓā'ir fī l-Qur'ān al-karīm*, ed. Ḥ.Ṣ. al-Ḍāmin, Baghdad 1409/1988.

Lowry, J.: *Early Islamic legal theory: the* Risāla *of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī*, Leiden 2007.

al-Mubarrad: *Mā-ttafaqa lafẓuhu wa-khtalafa ma'nāhu*, ed. 'A. al-Maymanī, Cairo 1350/1931; ed. A.M.S. Abū Ra'd, Kuwait 1409/1988; ed. M.R. al-Dāya, Damascus 1412/1992.

al-Munajjid, M.N.: *al-Ishtirāk al-lafẓī fī l-Qur'ān al-karīm bayn al-naẓariyya wa-l-taṭbīq*, Beirut/Damascus 1419/1999.

Muqātil b. Sulaymān: *al-Ashbāh wa-l-naẓā'ir fī l-Qur'ān al-karīm*, ed. M. Shiḥāta, Cairo 1975.

Omer, A.M.: Early Arabic lexicons of homophonic words, in K. Dévényi, T. Iványi, and A. Shivtiel (eds.): *Proceedings of the colloquium on Arabic lexicology and lexicography (C.A.L.L.). Part one, Budapest, 1–7 September 1993*, Budapest 1993, 3–11.

Rippin, A.: Lexicographical texts and the Qur'ān, in A. Rippin (ed.): *Approaches to the history of the interpretation of the Qur'ān*, Oxford 1988, 158–74.

Schwarb, G.: Capturing the meanings of God's speech: The relevance of *uṣūl al-fiqh* to an understanding of *uṣūl al-tafsīr* in Jewish and Muslim *kalām*, in M.M. Bar-Asher et al. (eds.): *A word fitly spoken: Studies in medieval exegesis of the Hebrew bible and the Qur'ān presented to Haggai Ben-Shammai*, Jerusalem 2007, 111*–56*.

Sezgin, F.: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, viii and xi, Leiden 1982 and 1984.

Shah, M.: Classical Islamic discourses on the origins of language: cultural memory and the defense of orthodoxy, in *Numen* 58 (2011), 314–43.

al-Suyūṭī: *al-Itqān fī ʿulūm al-Qur'ān*, ed. M.A. Ibrāhīm, 4 vols., Cairo 1405/1985 (third printing).

Van Ess, J.: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 vols., Berlin 1990–7.

Vishanoff, D.: *The formation of Islamic hermeneutics: How Sunni legal theorists imagined a revealed law*, New Haven 2011.

Wansbrough, J. *Quranic studies: Sources and methods of scriptural interpretation*, London 1977.

Weiss, B.G.: Language and law: The linguistic premises of Islamic legal science, in A.H. Green (ed.): *In quest of an Islamic humanism: Arabic and Islamic studies in memory of Mohamed al-Nowaihi*, Cairo 1984, 15–21.

———: *The spirit of Islamic law*, Athens GA 1998.

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, l'arabe et le Bédouin

Abdallah Cheikh-Moussa

Dans les chroniques, le Bédouin, en tant qu'individu, est en règle générale ignoré, à moins bien sûr qu'il ne soit le chef d'une tribu ou d'un groupe tribal et qu'il n'entre, en tant que tel, en relation avec le pouvoir, soit pour lui apporter son soutien, soit pour s'opposer à lui. Les groupes nomades, eux, sont présentés, quasi exclusivement, comme des fauteurs de désordre[1]. Et on se demande souvent si les chroniqueurs, en employant le terme d'*Aʿrāb*, comme d'ailleurs celui d'*Akrād*, désignent vraiment un groupe ethniquement arabe ou kurde ou s'ils ne visent pas, par ces termes de dénigrement, toute bande de brigands et de pillards (*ṣaʿālīk*) agissant généralement hors de l'espace urbain. À l'inverse, dans les textes d'*adab*, et exception faite des récits traitant de la généalogie des tribus arabes et leurs batailles (*Ayyām*), les Bédouins, comme groupe, sont totalement absents, seul l'individu est objet de discours et de mise en récit. L'image qui en est donnée est le plus souvent ambivalente. L'*Aʿrābī* est l'informateur, maître en poésie et langue arabe, ou le sermonnaire, parangon de toute éloquence sinon de toute vertu, mais il est aussi le type-même du quémandeur-bouffon et de l'écornifleur ou du rustre dont les manières, plus exactement l'absence de manières, prêtent à rire. Une évolution semble cependant se dessiner progressivement à partir de la fin du IVe et du début du Ve siècle de l'Hégire : la figure négative du parasite mal dégrossi finit par l'emporter presque systématiquement, et c'est ainsi que le Bédouin des *udabāʾ* rejoint au bout du compte les nomades pillards des chroniqueurs, même s'il s'agit, dans son cas, d'un pillage à petite échelle et qui est plus source d'amusement que de désolation[2].

J'aimerais aujourd'hui aborder cette figure du Bédouin par un autre biais et en concentrant le regard sur un auteur en particulier que je n'ai pas vraiment pris en compte dans la partie consacrée au Bédouin dans ma contribution au volume d'hommage à Claude Cahen et dont je viens de reprendre quelques éléments. Il s'agit d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 414/1023). Pourquoi al-Tawḥīdī ? Pour deux raisons essentiellement : la première est que, sous sa plume, le Bédouin n'est jamais, sauf erreur de ma part, objet de dérision, bien au contraire : il est l'homme d'éloquence bien que n'étant ni lettré ni savant ;

1 Voir la mise au point de Cahen, Nomades et sédentaires.

2 Cheikh-Moussa, L'historien et la littérature arabe médiévale.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_006

il fait dire, par exemple, à Abū Sulaymān al-Sijistānī (al-Manṭiqī) dans la *Muqābasa* 48 :

> *Wa-l-dalīl ʿalā anna l-naḥw wa-l-shiʿr wa-l-lugha laysa* [*sic*] *bi-ʿilm annaka law laqīta fī l-bādiya shaykh badawī quḥḥ muḥram lam yara ḥaḍarī wa-la jāwara aʿjamī wa-lam yufāriq raʿyahu l-ibil wa-nbithāth al-manāhil wa-huwa maʿa qubḥ hayʾatihi llatī lā yashuqqu ghubārahu fīhā aḥad minnā wa-in kalifa, fa-qulta lahu : hal ʿindaka ʿilm ? la-qāla : lā. Hādhā wa-huwa yusayyiru l-mathal wa-yasjaʿu l-sajʿ al-badīʿ wa-yaʾtī bimā idhā samiʿahu wāḥid min al-ḥāḍira waʿāhu wa-ttakhadhahu adab wa-rawāhu wa-jaʿalahu ḥujja*[3].

La seconde est que c'est dans ses écrits que nous trouvons l'élaboration « théorique » la plus développée, élaboration qui justifie la supériorité des Arabes et, partant, des Bédouins en tant que véritables, pour ne pas dire seuls, détenteurs de l'excellence linguistique et de la vertu « naturelle ».

Que le lecteur me pardonne de devoir faire, auparavant, un détour par Ibn Manẓūr et par, plus près de nous, le site al-Warrāq !

Voici comment le célèbre auteur du *Lisān al-ʿArab* définit l'*Aʿrābī* :

> *Waʿarabī mansūb ilā l-ʿArab wa-in lam yakun badawī, wa-l-aʿrābī l-badawī ; wa-laysa l-aʿrāb jamʿ liʿarab kamā kāna al-anbāṭ jamʿ li-nabaṭ wa-innamā lʿarab ism jins.*
>
> *Qāla Sībawayh : innamā qīla fī l-nasab ilā l-aʿrāb aʿrābī li-annahu lā wāḥid lahu ʿalā hādhā l-maʿnā.*
>
> *Wa-rajul aʿrābī bi-l-alif idhā kāna badawī ṣāḥib nujʿa wa-ntiwāʾ wa-irtiyād li-l-kalʾ wa-tatabbuʿ li-masāqiṭ al-ghayth wa-sawāʾ kāna min al-ʿArab aw min mawālīhim.*
>
> *Wa-aʿrābī idhā qīla lahu : yā ʿarabī ! fariḥa bi-dhālika wa-hashsha lahu wa-lʿarabī idhā qīla lahu : yā aʿrābī ! ghaḍiba lahu.*
>
> *Fa-man nazala aw jāwara l-bādīn wa-ẓaʿana bi-ẓaʿnihim wa-ntawā bi-ntiwāʾihim fa-hum aʿrāb ; wa-man nazala bilād al-rīf wa-stawṭana l-mudun wa-l-qurā lʿarabiyya wa-ghayrahā mimman yantamī ilā lʿarab fa-hum ʿarab wa-in lam yakūnū fuṣaḥāʾ*[4].

Je ne sais si Ibn Manẓūr, en parfait citadin, cherche à se distinguer des Badw, mais il est sûr qu'en tant que bon musulman, il tient à se démarquer des Aʿrāb,

3 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Muqābasāt*, 205.

4 Ibn Manẓūr, *Lisān*.

si décriés dans le Coran, quand bien même ils seraient *fuṣaḥā*ʾ : Commentant le verset de sourate al-Tawba : *al-Aʿrāb ashadd kufran wa-nifāqan*, il croit nécessaire de préciser, en citant al-Azharī :

> *wa-lladhī lā yafriqu bayna al-ʿArab wa-l-Aʿrāb wa-l-ʿArabī wa-l-Aʿrābī, rubbamā taḥāmala ʿalā l-ʿArab bimā yataʾawwuluhu fī hādhihi l-āya, wa-huwa lā yumayyizu bayna l-ʿArab wa-l-Aʿrāb, wa-lā yajūzu an yuqāla li-l-Muhājirīn wa-l-Anṣār aʿrāb, innamā hum ʿarab li-annahumu stawṭanū l-qurā l-ʿarabiyya wa-sakanū l-mudun, sawāʾ minhum al-nāshiʾ bi-l-badw thumma stawṭana l-qurā wa-l-nāshiʾ bi-Makka thumma hājara ilā l-Madīna . . .*

Pourtant, quelques lignes plus loin, il écrit : *wa-l-ʿArab, hādhā l-jīl, lā wāḥid lahu min lafẓihi wa-sawāʾ aqāma bi-l-bādiya wa-l-mudun, wa-l-nisba ilayhā aʿrābī wa-ʿarabī*. Nous retrouvons la même chose dans *al-Baṣāʾir wa-l-dhakhāʾir*[5] : *wa-amma l-ʿArab fa-hādhā l-jīl fī hādhihi l-jazīra wa-hiya alf farsakh*, alors que la phrase suivante dit bien *wa-fulān aʿrābī idhā kāna badawiyyan wa-huwa ʿarabī ayḍan*. J'y reviendrai plus loin.

Si l'on revenait à Ibn Qutayba, nous trouverions cette définition :

> *al-aʿjamī wa-l-ʿajamī wa-l-aʿrābī wa-l-ʿarabī lā yakādu ʿawāmm al-nās yufarriqūna baynahumā ; fa-aʿjamī lladhī lā yufṣiḥu wa-in kāna nāzil fī l-bādiya, wa-ʿajamī l-mansūb ilā l-ʿAjam wa-in kāna faṣīḥ ; wa-l-aʿrābī huwa l-badawī wa-in kāna bi-l-ḥaḍar ; wa-l-ʿarabī l-mansūb ilā l-ʿArab wa-in lam yakun badawī*[6].

Quant à l'origine de l'appellation al-ʿArab, Ibn Manẓūr n'est pas convaincu de l'explication donnée par certains, comme quoi le premier à avoir parlé en arabe est Yaʿrub b. Qaḥtān, l'ancêtre de tous les Yéménites et des ʿArab *ʿāriba*, chez lesquels Ismāʿīl, *Abū l-Faṣāḥa*, a grandi et a appris l'arabe. Lui et ses descendants sont donc les ʿArab *mustaʿriba*. Il préfère celle d'al-Azharī : ont été appelés les Arabes car ils habitaient al-ʿArabāt ou al-ʿAraba : la Mekke, de là ils se sont répandus en Arabie! Tous les Arabes donc seraient les descendants des Quraysh ! Et la *faṣāḥa* y trouve son origine. Ainsi Abū Bakr aurait dit : *Quraysh hum awsaṭ al-ʿArab fī l-ʿArab dāran wa-aḥsanuhum jiwāran, wa-aʿrabuhum alsinatan*. C'est la raison pour laquelle le Coran a été révélé dans la langue de Quraysh !

Il est intéressant de relever que les 2e et 4e formes (*ʿarraba* et *aʿraba*) sont des *ḍidd*. Ils peuvent signifier à la fois « parler correctement, parler arabe », « mais aussi tenir des propos obscènes. »

---

5 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Baṣāʾir* ix, § 174.

6 Ibn Qutayba, *Ibn Kutaiba's Adab al-Kātib*, 40.

Ce qui me paraît fondamental, c'est que l'arabité/bédouinité n'est rien d'autre qu'une inscription dans une généalogie linguistique. *Badw, badawī*, comme *aʿrāb, aʿrābī* sont, en effet, des terme vides de sens géographique, ils ne situent rien précisément, ne localisent aucun espace particulier, si ce n'est celui d'une Arabie mythique qui va du Yémen à la Palestine et aux confins de la Turquie actuelle. De ce point de vue, entre autres, il y a une évidente parenté entre le personnage du Bédouin et celui du héros des *Maqāmāt*, à l'instar d'Abū l-Fatḥ al-Iskandarī, dont la *nisba* ne renvoie à aucune Alexandrie singulière.

Il faut noter aussi qu'il est extrêmement rare de rencontrer le Bédouin ambivalent, dans les ouvrages d'*adab*, chez lui et Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī ne déroge pas à la règle. Il est toujours de passage en ville où, tout de suite, il se donne à voir comme autre, comme étranger, et donc quelque peu suspect.

Ces termes ne donnent, pas non plus, d'information ni sur le groupe ethnique, ni sur la généalogie ; ils ne renvoient qu'à cette appartenance linguistique et à la rupture que les Bédouins illustrent par rapport à un monde des cités ou des villes, avec son mode de vie jugé, lui, civilisé, raffiné, mais qui est, pour al-Tawḥīdī, définitivement perverti. Voici ce qu'écrit Abū Ḥayyān au sujet de Bagdad, le « nombril du monde », l'*omphalos* :

> *qāla l-Ṣūfī : hiya l-shumayṭāʾ al-kharifa, wa-l-ʿajūz al-mutadallila wa-l-ʿamyāʾ al-muktaḥila wa-l-shallāʾ al-mukhtaḍiba, hawāʾuhā dukhān wa-nasīmuhā ḍirām tanqabiḍu fīhā anfus al-mustaghnīn wa-taṣghuru fīhā anfus al-mufḍilīn tujjāruhā usd muftarisūn wa-ṣunnāʿuhā luṣūṣ mukhtalisūn wa-hamajuhā aʿfār mutasarriʿūn wa-jāruhā ḥāsid wa-hawāʾuhā fāsid*[7].

Il nous faut signaler, au passage, le rareté des occurrences du terme *badawī* (par opposition à *aʿrābī*). C'est ainsi qu'on ne trouve dans l'oeuvre d'al-Jāḥiẓ que six occurences : *al-Ḥayawān* 2[8], *Rasāʾil* 1[9], *Bayān* 2[10], *Burṣān* 1[11]. Ibn Qutayba, lui, n'y recourt que quatre fois : *Maʿārif* 1[12], *Shiʿr* 1[13], *Adab al-kātib* 1, *Jarāthīm* 1[14]. Celui qui emploie assez fréquemment *badawī* est Abū l-Faraj al-Iṣfahānī : on n'en compte pas moins de vingt-quatre occurences dans *Kitāb al-Aghānī*[15].

---

7 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Baṣāʾir* vi, § 218.

8 Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-ḥayawān*.

9 Al-Jāḥiẓ, *Rasāʾil al-Jāḥiẓ*.

10 Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn*.

11 Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-burṣān*.

12 Ibn Qutayba, *Kitāb al-maʿārif*.

13 Ibn Qutayba, *Al-Shiʿr wa-l-shuʿarāʾ*.

14 Ibn Qutayba, *Kitāb al-jarāthīm*.

15 Abū l-Faraj al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aghānī*.

Abū Ḥayyān al-Tawḥidī l'utilise seize fois : *Imtāʿ* 1[16], *Muqābasāt* 1, *Baṣāʾir* 12, *Akhlāq al-wazīrayn* 2[17].

A la question du vizir Ibn Saʿdān, dans *al-Imtāʿ wa-l-muʾānasa* : « accordes-tu la préséance (*a-tufaḍḍilu*) aux Arabes sur les ʿAjam ? » Tawḥīdī, répond : *al-umam ʿinda l-ʿulamāʾ arbaʿ : al-Rūm wa-l-ʿArab wa-Fāris wa-l-Hind wa-thalāth min haʾulāʾ ʿajam wa-ṣaʿb an yuqāla l-ʿArab waḥduhā afḍal min haʾulāʾ al-thalātha* (sic) *maʿa jawāmiʿ mā lahā wa-tafārīq mā ʿindahā*. Le vizir est obligé de préciser qu'il entend par ʿAjam, les (seuls) Persans. Tawḥīdī répondra, dans un premier temps en se réfugiant derrière le point de vue d'Ibn al-Muqaffaʿ et en rapportant l'épisode célèbre où ce dernier, contre toute attente, puisqu'il est supposé être un shuʿūbite notoire et un persanophile convaincu, se livre à une défense et illustration en règle des Arabes . . .[18]

Abū Ḥayyān fera part ensuite de son propre point de vue qui est, malgré la supériorité des Arabes et de l'Islam arabe, celui du relativisme culturel :

> *li-kull umma faḍāʾil wa-radhāʾil wa-li-kull qawm maḥāsin wa-masāwin wa-li-kull ṭāʾifa min al-nās fī ṣināʿatihā wa-ḥallihā wa-ʿaqdihā kamāl wa-taqṣīr wa-hādhā yaqḍī bi-anna l-khayrāt wa-l-faḍāʾil wa-l-shurūr wa-l-naqāʾiṣ mufāḍa ʿalā jamīʿ al-khalq mafḍūḍa baynahum kullihim*[19].

Suivent ensuite les mérites des différents peuples :

> Perses : *siyāsa, ādāb, ḥarb, ḥudūd, rusūm*
> Rūm : *ʿilm, ḥikma*
> Hind : *fikr, rawiyya, khiffa, siḥr, anāt*
> Turcs : *shajāʿa, iqdām*
> Zanj : *ṣabr, kadd, faraḥ*
> ʿArab : *najda, qirā, wafāʾ, balāʾ, jūd, dhimām, khaṭāba, bayān*[20]

Toutes les dissertations sur les différences ou les mérites respectifs des peuples-nations, qu'elles soient d'al-Tawḥīdī, de son maître Abū Sulaymān al-Manṭiqī, ou attribuées aux champions de la *Shuʿūbiyya*, tels Ibn al-Muqaffaʿ ou al-Jayhānī, n'ont en vue que la passé, passé glorieux de la civilisation des uns, préhistoire et âge primitif des autres. La dimension mythique de tels discours et leur efficace n'en sont que plus grands, puisque, par la coupure ainsi

16 Abū Ḥayyān al-Tawḥidī, *Kitāb al-imtāʿ*.
17 Ibn Saʿdān, *Akhlāq* (*Mathālib*) *al-wazīrayn*.
18 Abū Ḥayyān al-Tawḥidī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 70-3.
19 Abū Ḥayyān al-Tawḥidī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 73 et suivantes.
20 Abū Ḥayyān al-Tawḥidī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 74.

opérée entre présent et passé, si les éléments iraniens dominent, si Byzance, ou l'Occident, fait sentir de plus en plus fortement sa menace, la supériorité des Arabes, leur élection peut être reconduite sans discussion ou presque avec l'apparence de l'objectivité scientifique et de l'explication rationnelle.

A l'inverse, dès qu'il apparaît sur la scène tawḥīdienne, le contemporain, ressortissant de tel ou tel pays se retrouve assimilé au même, à l'Arabe, plus exactement à l'arabisé, à moins que son accent, sa prononciation d'origine ne persistent, à moins que l'incorrection de sa langue ne dénonce en lui l'étranger. Ce faisant, al-Tawḥīdī s'attribue la parfaite arabité, linguistique à tout le moins, pour ne pas dire la seule qui vaille. Et comme la grande réalisation, le fait le plus insigne des Arabes, leur miracle est d'ordre linguistique, Abū Ḥayyān s'érige ainsi en pur Arabe, en digne successeur de ce peuple magnifié à l'excès. De la supériorité déclarée des Arabes, à la sienne implicite, il n'y a qu'un pas, qu'al-Tawḥīdī franchit allègrement en disant que quiconque marche sur les traces des Arabes, met un point d'honneur à maîtriser leur idiome, s'en trouve instantanément comme métamorphosé en Arabe « préhistorique », en parfait *badawī* ou *aʿrābī*. Il connaîtra la *ḥurfa* (guigne, poisse) et le *ḥirmān* (privation)[21] : le point de départ est l'origine du mot *ḥurfa* qui s'emploie pour l'*adab*. Il est hérité des Arabes, dont la terre stérile (*jadb*) et la fertilité rare (*khaṣb ʿāriḍ*) ont fait d'eux des indigents (*aṣḥāb faqr wa-ḍarr*) et les ont poussés parfois à jeûner plusieurs jours de suite (*wiṣāl*) ou à voler (*ṭarr*). Aussi quiconque imite leur parler, suit leur mode d'expression se trouve contraint (laisse échapper, *irtaḍakha*) de reproduire ce à quoi ils étaient accoutumés, la sécheresse et l'échec (*jadb* et *ikhfāq*).

Ainsi, son dénuement, son indigence, qu'il soit à Bagdad, à Rayy, à Chiraz ou dans l'une ou l'autre des grandes métropoles, est identique à celui des Arabes ou des Bédouins, le strict pendant de celui que les Arabes avaient connu dans leur désert du temps où ils vivaient à l'état de nature, état de pureté, de vertu et d'élévation d'esprit. La *ḥāḍira* qui corrompt, il a su s'en préserver et le *quḥḥ* qu'il est devenu peut se permettre de reprendre Ibn ʿAbbād ou de juger « bègue » son propre maître Abū Sulaymān.

S'agissant des différences entre les peuples, al-Tawḥīdī a à sa disposition et fait usage systématiquement[22] de la tradition lettrée, celle des *faḍā'il al-umam* et de la théorie des climats (des « niches » écologiques, si l'on peut dire, et des humeurs) qui la soutient.

La terre, comme le climat, l'air ou les astres, n'exerce pas seulement une influence sur le physique et le moral des hommes, elle les produit et les façonne

21 Abū Ḥayyān al-Tawḥidī, *Muqābasa*, 65, 271-2.

22 Aussi bien dans l'*Imtāʿ*, les *Muqābasāt* que dans les *Baṣā'ir*.

à son image. Entre l'homme et son milieu écologique existe un rapport de similitude sinon d'identité :

> *qāla baʿḍ ahl al-nujūm : inna l-milla l-isrāʾīliyya nʿaqadat fī nawbat Zuḥal wa-Zuḥal ṣāḥib yawm al-sabt wa-zaʿama anna Zuḥal dalīl al-ʿuṭla wa-l-tagharrub wa-l-taʾalluh wa-ka-dhālika l-Yahūd fī l-inqiṭāʿ ʿan al-aʿmāl fī yawm al-sabt . . .*[23]

Cette influence est toujours agissante ou efficiente, à preuve ce que Abū Ḥayyān rapporte d'après un *shaykh* du Khurāsān qui était grand érudit (*shadīd al-taḥṣīl*) : des bédouins (*bādiya kabīra wa-aʿrāb*) installés au Khurāsān ont connu une véritable métamorphose, une transformation proprement monstrueuse sous l'effet de la terre et du climat :

> *qad dakhalahum al-naqṣ min kull shayʾ wa-wajh fa-ṣārū bīḍ wa-shuqr baʿda an kānū sūd wa-sumr wa-ṣārū ḍikhām ʿiẓām baʿda an kānū niḥāf shukht fa-ammā l-lugha fa-bāqiya ʿalayhim lam yantaqilū ʿanhā ilā l-fārisiyya lākinnahā fāsida baynahum zāʾidat al-fasād ʿalā lughat al-bādiya, bādiyat ṭarīq Makka*[24].

Cette théorie des climats dont P. Bourdieu disait, dans un article sur Montesquieu, qu'elle « est en effet un remarquable paradigme de la *mythologie* '*scientifique*', discours fondé dans la croyance (ou le préjugé) qui louche vers la science et qui se caractérise donc par la coexistence de *deux principes entremêlés de cohérence* : une cohérence proclamée, d'allure scientifique, qui s'affirme par la multiplication des signes extérieurs de la scientificité, et une cohérence cachée, mythique dans son principe »[25], semble pourtant tempérée, comme je le disais tout à l'heure, par un certain relativisme culturel. Ce relativisme culturel qui, cependant, ne va pas jusqu'à proclamer l'égalité des peuples ou la commune valeur du genre humain, procède de deux principes, le premier est naturel ou divin, l'autre sociologique ou socio-historique. En effet, al-Tawḥīdī affirme, dans le *Imtāʿ*, à plusieurs reprises que les peuples ou les nations ont, tous, leurs titres de gloire et leurs traits d'infâmie (*maḥāsin, masāwī*), leurs qualités et leurs défauts (*faḍāʾil, radhāʾil*). Ainsi en a décidé la Providence (*fayḍ jūd Allāh ʿalā jamīʿ bariyyatihi*)[26]. Aucun peuple n'a accaparé toutes les qualités ni toutes les réalisations, tous ont en commun l'imperfection (*fa-l-umam kul-*

23 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Baṣāʾir* iv, § 295.

24 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Baṣāʾir* iv, § 520.

25 Le Nord et le midi, 22a.

26 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 75.

luhā sharʿ wāḥid fī ʿadam al-kamāl)[27], comme aucune nation n'a réuni, seule, tous les vices ou toutes les tares. Tous les bienfaits (*khayrāt*) et toutes les qualités (*faḍā'il*), comme les vices (*naqā'iṣ*) semblent donc également partagés et s'il y a une hiérarchie (*tafāḍul, tafāwut*), elle est relative et n'est que l'effet de la nature (*fiṭra, khilqa*) ou de la sagesse divine (*ḥikma ilāhiyya*) et du libre arbitre ou du choix culturel (*ikhtiyār*) de chaque peuple[28]. Or on ne peut faire grief aux hommes, ni aux peuples de leurs caractères innés, naturels[29]. Cette idée de la nécessaire hiérarchie (*tafāwut*) comme fondement de la culture et de la civilisation (*tamaddun wa-jtimāʿ*) se retrouve dans les *Hawāmil* où Miskawayh commente l'adage : *lā yazālu l-nāsu bi-khayr mā tafāwatū* . . .[30]

Par ailleurs, chaque *umma* a eu son heure de gloire pendant laquelle elle a surpassé toutes les autres nations en rhétorique (art oratoire, *khaṭāba*), éloquence (*anṭaq*), esprit avisé (*ar'ā*) et vérité (*aṣdaq*). Il en va des nations comme des groupes plus réduits (tribus), ou des individus, précise-t-il dans l'*Imtāʿ*[31]. Mais contrairement à un Ibn Qutayba[32], par exemple, Tawḥīdī ne va pas jusqu'à dire que la suprématie des Arabes, devenus musulmans, durera jusqu'au jugement dernier. Faut-il y voir la conséquence de la situation politique de l'époque et du démembrement plus qu'avancé de l'empire ʿabbāside ?

Cependant les qualités ou les défauts ne sont pas également distribués entre tous les ressortissants d'un pays. Les hommes de bien et de mérite, comme ceux qui sont méprisables (*raʿīla*) dans une nation sont sur le même plan que ceux appartenant à une autre nation[33]. La différence entre eux n'est pas qualitative mais quantitative (*lam yakun baynahum tafāwut illā fī maqādīr al-faḍl* . . .), et ce en raison de l'enracinement dans une terre spécifique (*nisba turābiyya*), des habitudes contractées dans la jeunesse (*ʿāda mansha'iyya*), de l'emprise de la passion (*al-hawā l-ghālib*) sur l'âme colérique (*nafs ghaḍabiyya*) et du désir mû par la faculté appétitive[34].

Cette théorie des climats se trouve corrigée, soumise à une autre, sociologique cette fois, qui distinguant entre cités et déserts, sédentaires et nomades, situe les premiers du côté de la bassesse, la vilénie, la tromperie, etc. – on ne

27 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 89.

28 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 73, 74, 88-9, 211-12. Et il en est de même à chaque génération (*jīl*), voir les propos attribués à un savant anonyme (*ba'ḍ al-ʿulamā'*) dans Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Baṣā'ir* vii, § 533.

29 *Fa-ammā mā muniʿahu l-insān fī l-awwal* (= *bi-l-khilqa*) *fa-lā ʿatb ʿalayhi li-annahu lā yuqālu li-l-aʿmā : li-ma lā takūnu baṣīran* . . ., Abū Ḥayyān al-Tawḥidī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 89.

30 Abū Ḥayyān al-Tawḥidī – Miskawayh, *Kitāb al-hawāmil*, 87.

31 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 75.

32 Voir Ibn Qutayba, *Kitāb al-ʿarab*, éd. M. Kurd ʿAlī, 19 (et Lecomte, *Ibn Qutayba*, 352).

33 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 74.

34 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 74-5.

peut pas ne pas penser aux contemporains ou « concitoyens » d'al-Tawḥīdī auxquels il fait constamment des reproches et qu'il vilipende en raison de leur déloyauté, leurs fausses promesses et leur tromperie –[35], et les seconds du côté des mœurs irréprochables, bref de la vertu. L'exemple le plus révélateur est celui, bien sûr, des Arabes et l'illustration la plus éloquente est donnée par un savant anonyme dont Abū Ḥayyān rapporte les propos dans les *Baṣā'ir* : après avoir posé que chaque génération (*jīl*) a des conventions (*umūr qad iṣṭalaḥūhā*) et des mœurs (*sunan qad alifūhā*) louables et d'autres blâmables[36] et qu'aucun peuple/nation (*umma*) n'a accaparé les vertus ou les défauts mais qu'il y a eu partage en fonction de l'essence (*jawhar*) et de la nature (*ṭabī'a*) de chaque peuple, par choix délibéré (*ikhtiyār*) ou par contrainte (*ikrāh*), pour des raisons manifestes (*dawā'ī ẓāhira*) ou pour d'autres mystérieuses et inintelligibles (*asbāb khafiyya*), il pose néanmoins que les Indiens, les Byzantins/Grecs, les Persans et les Arabes sont les quatre nations qui, ensemble, ont réuni toutes les vertus (*arbāb jamī' al-faḍā'il*) ; les autres peuples n'ont fait que les imiter et leur emprunter (*tābi' lahum wa-ākhidh minhum wa-sālik sabīl min subulihim*). Le savant anonyme aborde ensuite les réalisations mythico-historiques des quatre nations et, prenant l'exemple des Arabes, énumère les titres de leur gloire passée (*fī l-qadīm*), titres qu'ils doivent à leur mode de vie nomade. L'emploi du passé et l'énumération des vertus indiquent nettement qu'il n'a en vue que la Jāhiliyya ; ce qui laisse entendre que les choses ont changé. Il ajoute, cependant, que, même du temps de cette moralité ou de cette pureté naturelle (*khāliṣ al-jawhar wa-zubdat al-ṭabī'a*) – celle du bon sauvage ! –, les Arabes n'en avaient pas moins des pratiques superstitieuses ou mythico-empiriques qui vont à l'encontre du bon sens et de la raison (*fī jānib min al-'aql wa-'alā bu'd min al-ḥaqq . . . safah al-aḥlām . . . jahl al-ṭibā' . . . fasād al-ma'rifa*). Il en allait de même des Persans, des Byzantins/Grecs et des Indiens. Il y aurait donc lieu de distinguer entre le patrimoine culturel général d'un peuple et la culture contemporaine de telle ou telle génération.

À partir de ce postulat, la supériorité « raciale » des Arabes est proclamée. Leurs terres stériles ont fait d'eux des indigents qui doivent parfois jeûner plusieurs jours durant. Cette indigence a eu pour contrepartie une perspicacité merveilleuse (*fiṭna 'ajība*), une éloquence sublime (*bayān badī'*), une débrouillardise, un sens utilitaire (*taṣarruf mufīd*), une capacité manifeste (*iqtidār ẓāhir*). Leurs corps ont été en effet purifiés de toute superfluité (*nuqqiyat min al-fuḍul*). Aussi leur esprit aiguisé (*ḥiddat al-dhihn*) a-t-il pu concevoir toute chose (*kull ma'nā ma'qūl*), le langage (*manṭiq* qui les distingue de tout le monde est-il ancré en eux sans qu'ils aient un métalangage qui en rendrait

35 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtā'* i, 82-3.

36 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Baṣā'ir* vii, § 533.

compte (*min ghayr dalāla bi-asmāʾ mawḍūʿa wa-ṣifāt mutamayyiza*) mais comme par inspiration et révélation (*ilqāʾ wa-waḥy*) et cela grâce à la vivacité de leurs esprits (*surʿat al-dhihn*) et à la qualité de leur génie naturel (*jawdat al-qarīḥa*)[37].

Pour illustrer son propos, Abū Ḥayyān cite les vers d'un bédouin qui se plaint des « grammairiens arabisés » et de leur métalangage :

mādhā laqītu min al-mustaʿribīna wa-min
taʾsīsi naḥwihim hādhā lladhī btadaʿū

idhā qultu qāfiyatan fīhi yakūnu lahā
maʿnan yukhālifu mā qāsū wa-mā waḍaʿū

qālū laḥanta wa-hādhā l-ḥarfu munkhafiḍun
wa-dhāka naṣbun wa-hādhā laysa yartafiʿu . . .

innī nashaʾtu bi-arḍin lā tushabbu bihā
nāru l-Majūsi wa-lā tubnā bihā l-biyaʿu

wa-lā yaṭaʾu l-qirdu wa-l-khinzīru sāḥatahā
lākin bihā l-hayqu[38] *wa-l-sīdānu*[39] *wa-l-ṣadaʿu*[40]

mā kullu qawlī maʿrūfun lakum fa-khudhū
mā taʿrifūna wa-mā lam taʿrifū fa-daʿū

kam bayna qawmin qad iḥtālū li-manṭiqihim
wa-ākharīna ʿalā iʿrābihim ṭubiʿū

wa-bayna qawmin raʾaw shayʾan muʿāyanatan
wa-bayna qawmin rawaw baʿḍa lladhī samiʿū[41]

Une formule frappante, rapportée par Ibn Saʿdān, résume cette prééminence linguistique des Arabes et son rapport au milieu du désert : *muniʿū l-ṭaʿām*

37 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Muqābasa*, 53, 271-2.
38 L'autruche mâle.
39 Les loups.
40 Les jeunes faons, chameau, onagre, oryx, bouquetin.
41 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* ii, 140.

wa-ūtū l-kalām[42]. Ils sont pour ainsi dire les seuls détenteurs du langage, les autres hommes ne sont donc que des *barbaroï*, au sens étymologique du terme.

Nous avons là les deux aspects fondamentaux qui font la supériorité des Arabes et des Bédouins, en particulier :

1° leur langue à nulle autre pareille. Al-Tawḥīdī dit avoir entendu les langues d'un grand nombre de peuples parlées par ses compagnons (*aṣḥāb*) persans (ʿAjam), byzantins (Rūm), indiens (Hind), turcs, khwārizmiens, slaves (Ṣiqlāb), andalous (Andalus) et zanj, mais, même s'il ne les comprenait pas, il trouvait qu'aucune n'égalât la pureté de l'arabe, ni son harmonie, ni sa clarté. Elle est la langue articulée par excellence, le langage des autres peuples manque d'articulation et rejoint par là-même celui des animaux[43]. L'arabe est *aslas ḥurūf, araqq lafẓ, akhaff ism, alṭaf wazn, aḥdar ʿiyān, aḥlā makhraj, ajlā manhaj, aʿlā madraj, aʿdal ʿadl, awḍaḥ faḍl, aṣaḥḥ waṣl*[44]. On est tenté de dire devant cette recherche linguistique et stylistique : *wāfaqa l-ismu l-musammā* ! et on ne peut pas ne pas penser à ce que disait Jāḥiẓ dans *al-Bayān wa-l-Tabyīn* :

> *wa-anā aqūlu innahu laysa fī l-arḍ kalām huwa amtaʿ wa-lā ānaq wa-lā aladhdh fī l-asmāʿ wa-lā ashadda ttiṣālan bi-l-ʿuqūl al-salīma wa-lā aftaq lil-lisān wa-la ajwad taqyīman lil-bayān min ṭūl stimāʿ ḥadīth al-Aʿrāb l-ʿuqalāʾ al-fuṣaḥāʾ wa-l-ʿulamāʾ al-bulaghāʾ*[45].

2° la supériorité humaine, sociale et culturelle des Arabes bédouins est, pour al-Tawḥīdī comme pour son maître à penser, al-Jāḥiẓ, avant lui, un fait de nature, non de culture. Les réalisations des autres peuples sont le produit d'une accumulation, d'une acquisition qui s'est faite sur des siècles et des siècles, alors que les Arabes sont naturellement ce qu'ils sont, ils sont comme inspirés (*ilqāʾ wa-waḥy*)[46] puisque, nous dit Abū Ḥayyān qui rapporte les soi-disant propos d'Ibn al-Muqaffaʿ :

> *laysa lahā awwal taʾummuhu wa-lā kitāb yadulluhā… kull wāḥid yuṣību dhālika bi-ʿaqlihi wa-yastakhrijuhu bi-fiṭnatihi wa-fikratihi fa-lā yataʿallamūna wa-lā yataʾaddabūna bal naḥāʾiz muʾaddaba wa-ʿuqūl ʿārifa*[47].

---

42 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* iii, 69.

43 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 77-78, 211-213 ; Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Baṣāʾir* ix, § 495.

44 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 77-8.

45 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 145.

46 Abū Ḥayyān al-Tawḥidī, *Muqābasa* 53.

47 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 72.

Il va jusqu'à dire, pour réfuter les thèses shuʿūbites d'al-Jayhānī, qui ridiculise les Arabes et affirme qu'ils n'ont ni le livre d'Euclide, ni l'*Almageste*, ni la *Musique*, ni le *Livre de l'Agriculture*, ni la Médecine :

> *fa-l-yaʿlam al-Jayhānī anna hādhā kullahu lahum bi-nawʿ ilāhī lā bi-nawʿ basharī kamā anna hādhā li-ghayrihim bi-nawʿ basharī… wa-aʿnī bi-l-ilāhī wa-l-basharī al-ṭibāʿī wa-l-ṣināʿī ʿalā anna ilāhī hāʾulāʾ qad māzajahu basharī hāʾulā*[48].

On constate que l'élection des Arabes s'est faite de tout temps, bien avant Muḥammad ou l'avènement de l'islam, ce qui permet de « valoriser » la Jāhiliyya, et partant tous les Bédouins restés quelque peu « jāhilites » ! Il s'agit véritablement d'une élection. Les expressions employées ne laissent aucun doute à ce sujet : *wa-l-ʿArab qad qaddasahā Allāh ʿan* [*masāwī aṣḥāb al-mudun wa-arbāb al-ḥaḍar*]… *wa-jabalahā ʿalā ashraf al-akhlāq*[49]. Et cette présupposition et ce postulat sont maintenus bien qu'ils aillent à l'encontre de la théorie des climats. Réagissant, encore une fois, contre al-Jayhānī qui, dans son ouvrage, dénombre les titres d'infâmie des Arabes bédouins, mangeurs de choses immondes (gerboises, lézards, serpents, etc.), et leurs mœurs inhumaines (*ka-annahum sulikhū min faḍāʾil al-bashar* : agressivité physique et verbale, *yatasāwarūna, yataʿāwarūna, yatahājūna, yataṭāḥashūna*, grossièreté propre aux porcs, *khanāzīr*) et qui rappelait que Chosroès traitait le roi (sic) des Arabes de *sakān shāh*, « roi des chiens »[50], al-Tawḥīdī commence par dire, conformément à ce que pose la théorie des climats, que n'importe quel roi ou empereur (Chosroès persan, César byzantin, Balharā, balahwar indien, Yaqfūr khurāsanien, Khāqān turc, Akhshād farghānien, Ṣabahbuʿ d'Askanān (Ashkishān dans la région d'Ispahan ou d'Aradawān) aurait mangé ce que les Arabes mangeaient et se serait comporté comme eux, s'il avait vécu dans le même dénuement, dans le même environnement que les Arabes, et rappelle que ces derniers avaient le meilleur mode de vie et la meilleure société (sociabilité) dès lors que les pluies étaient suffisantes[51]. Mais, signe d'élection des Arabes, il conclut en disant qu'il n'existe sur terre aucun peuple qui, habitant un milieu comparable à celui des Arabes, les surpasserait en mérite, en connaissance et en parfaite maîtrise de ce milieu, mieux encore et paradoxalement,

48 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 81-2, 83, 89.

49 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 83, 87-8, 89.

50 Tellement, dit-il, ils ressemblent aux chiens et à leurs chiots et aux loups et à leurs louveteaux.

51 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 79-81.

dans leur désert, et sans connaître les villes ou les cités, ils ont réuni les meilleures mœurs citadines et les plus belles valeurs « nomades », c'est comme s'ils avaient possédé l'urbanité avant même la fondation des cités :

> *li-annahum maʿa tawaḥḥushihim mustaʾnisūn wa-fī bawādīhim ḥāḍirūn fa-qad ijtamaʿa lahum min ʿādāt al-ḥāḍira aḥsan al-ʿādāt wa-min akhlāq al-bādiya aṭhar al-akhlāq*[52].

Cela ne l'empêchera pas d'affirmer son impartialité et son objectivité[53], lui qui écrivait quelques pages auparavant :

> *inna l-Fārisī laysa fī fiṭratihi wa-lā ʿādatihi wa-lā manshaʾihi an yaʿtarifa bi-faḍl al-ʿArabī wa-lā fī jibillat al-ʿArabī wa-daydanihi an yuqirra bi-faḍl al-Fārisī wa-ka-dhālika l-Hindī wa-l-Rūmī wa-l-Turkī wa-l-Daylamī*[54].

L'islam, enfin, est venu non seulement confirmer cette élection, par le Coran et le choix de la langue arabe comme langue de révélation, mais aussi la parfaire et la couronner :

> *taḥawwalat jamīʿ maḥāsin al-umam ilayhim wa-kayfa waqaʿat faḍāʾil al-ajyāl ʿalayhim min ghayr an ṭalabūhā wa-kadaḥū fī ḥiyāzatihā aw taʿibū fī naylihā bal jāʾathum hādhihi l-manāqib wa-l-mafākhir wa-hādhihi l-nawādir min al-maʾāthir ʿafwan wa-qaṭanat bayna aṭnāb buyūtihim sahwan rahwan wa-hākadhā yakūnu kull shayʾ tawallāhu llāh bi-tawfīqihi*[55].

Pour conclure, et sans vouloir faire du psychologisme, l'on peut se demander si Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī ne pense pas fondamentalement à lui-même lorsqu'il traite des Bédouins, s'il ne s'agit pas d'une sorte de plaidoyer *pro domo*, ne dit-il pas qu'il est de nulle part, qu'il est de partout, un apatride, un intrus, un étranger ! Lui, l'*adīb*, tout comme le poète à son époque, est obligé d'être un nomade, un gueux en éternel déplacement, à la recherche du mécène, du protecteur qui lui assurera reconnaissance et subsistance. Aussi n'a-t-il d'autre *waṭan* que la langue et l'*adab*, langue et *adab* qui peuplent sa mémoire et dans lequels, chaque jour, il s'enracine davantage ! Il est comme habité par eux, comme hanté, en témoignent les *Baṣāʾir*, les *Hawāmil*, lui le *hāmil*, l'errant, l'égaré, celui qui est en quête incessante, qui cherche, en vain, dans ce qui sera les *Shawāmil*,

52 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 82.

53 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 86.

54 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 73.

55 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 78-82.

et plus encore les *Ishārāt*[56], les réponses *shāfiya, kāfiya*, ou l'enracinement, hors la langue, et l'identité qui lui font tant défaut.

« L'étranger, à qui manque tout langage commun, est paradoxalement, disait Maurice Blanchot dans *L'entretien infini*, celui qui n'est présent que par sa parole ; de même que, lorsqu'il y a défaut de tout, c'est alors que l'homme abîmé dans le malheur est en mesure de parler, car c'est là sa vraie mesure »[57]. Edmond Jabès l'a exprimé autrement dans son recueil intitulé *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format* : « Qu'ambitionne de nous faire entendre l'étranger ? Sans doute que nous ne sommes point frères de ressemblance mais de reconnaissance, reconnaissance de soi à travers l'autre ; acceptation de soi par autrui »[58].

Annexe

Les qualités et les défauts des différentes « nations » (umam) *d'après al-Tawḥīdī*

Arabes	IM (Ibn al-Muqaffaʿ) : *aʿqal al-umam li-ṣiḥḥat al-fiṭra waʿtidāl al-binya wa-ṣawāb al-fikr wa-dhakāʾ al-fahm*
	T (Tawḥīdī) : *najda qirā wafāʾ balāʾ jūd dhimam khaṭāba bayān ṣafāʾ fikra jawdat binya iʿtidāl hayʾa ṣiḥḥat fiṭra khalāʾ gharʿ ittiqād ṭabʿ saʿat lugha . . . shajāʿa ḍiyāfa fiṭna khaṭāba ḥamiyya anafa ḥifāẓ badhl sakhāʾ ḥubb al-thanāʾ nakal ʿan al-dhamm wa-l-hijāʾ*[59]
	AS (Abū Sulaymān al-Manṭiqī) : *ḥaṣāfa lafẓ istiʿāra ījāz ittisāʿ taṣrīf siḥr bi-l-lisān shajāʿa musāwiya aw zāʾida ʿalā shajāʿat al-Turk siyāsat qaṣīra ʿan siyāsat al-Furs balāgha fī l-khaṭāba tamayyuz bi-l-lisān*
	un savant anonyme : voir *supra* dans le texte

56 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Ishārāt al-ilāhiyya*.

57 Blanchot, *L'entretien infini*, 135.

58 Jabès, *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, 119.

59 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 74, 77-8 (sur les qualités de la langue arabe) ; iii, 69 ; Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Baṣāʾir* i § 581 (Les Arabes surpassent les autres peuples grâce à la *siyāsa* de ʿUmar b. al-Khaṭṭāb, à la rhétorique (*kalām*), les harangues (*mawāʿiẓ*), l'ascétisme et la sagesse d'al-Ḥasan al-Baṣrī et à l'éloquence (*bayān*) de Jāḥiẓ) : il faut relever que l'auteur de ce propos est Thābit b. Qurra l-Ḥarrānī, un non-musulman ! ; vii, 243 (propos attribué à Maʾmūn : les Arabes ont *badīha, ādāb* et *faṣāḥa*, les Persans *rawiyya, makāyid* et *rajāḥa*) ; *Ṣadāqa*, 400 (amour de la bonne renommée et haine de l'opprobre).

(*cont.*)

Persans	IM : *ʿullimū fa-taʿallamū wa-muththila lahum fa-mtathalū wa-qtadaw . . . laysa lahum istinbāṭ wa-lā stikhrāj*[60] T : *siyāsa ādāb ḥarb ḥudūd rusūm*[61] AS : *rawiyya adab siyāsa amn tartīb rusūm ʿubūdiyya rubūbiyya siyāsa tadbīr tartīb al-khāṣṣa wa-l-ʿāmma*
Grecs-Byzantins	IM : *abdān wathīqa aṣḥāb binā' wa-handasa* T : *ʿilm ḥikma* AS : *instinbāth ghawṣ tanqīr baḥth istikshāf istiqṣā' fikr ithārat al-maʿānī min amākinihā iqāmat al-ṣināʿa bi-asrihā baḥth ʿan al-ʿālam al-aʿlā wa-l-awsaṭ wa-l-asfal*[62]
Indiens	IM : *aṣḥāb wahm wa-makhraqa wa-shaʿbadha wa-ḥīla* T : *fikr rawiyya khiffa siḥr anāt* AS : *wahm ḥadas ẓann ḥīla taʿayyul shaʿbadha*
Chinois	IM : *aṣḥāb athāth wa-ṣanʿa lā fikr wa-lā rawiyya*[63]
Turcs	IM : *sibāʿ al-hirāsh* T : *shajāʿa iqdām* AS : *shajāʿa shākalat al-sibāʿ al-qawiyya*
Noirs-Zanj	IM : *bahā'im hāmila* T : *ṣabr kadd faraḥ* AS : *fusūla shākalat al-bahā'im al-ḍaʿīfa*

60 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 71-2.

61 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 76-7.

62 Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 212.

63 C'est la seule mention de la Chine et de ses titres de gloire dans l'oeuvre de Tawḥīdī. D'ailleurs pour lui, et en réponse à une question posée par le vizir Ibn Saʿdān, il n'y a que quatre peuples « civilisés » (*umam*) : les Byzantins (ou les Grecs), les Arabes, les Persans et les Indiens, Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ* i, 70 ; voir aussi les propos attribués à un savant anonyme dans Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *Baṣā'ir* vii, § 533 et ix, § 495 (trois choses font que les Arabes ont plus de mérite que les Persans : la science généalogique, la tempérance (*ʿiffa* ≠ inceste des Persans) et l'éloquence naturelle (*al-faṣāḥa ṭabīʿa wa-l-bayān sajiyya*).

Bibliographie

Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : *al-Baṣā'ir wa-l-dakhā'ir*, éd. W. al-Qāḍī, Beyrouth 1988.

———: *al-Ishārāt al-ilāhiyya*, éd. W. al-Qāḍī, Beyrouth 1973.

———: *Kitāb al-imtāʿ wa-l-muʾānasa*, éd. A. Amīn et A. al-Zayn, Beyrouth s.d. (réimp. Le Caire 1939-1944).

———: *al-Muqābasāt*, éd. M.T. Ḥusayn, Bagdad, 1970 (réimp. Téhéran 1987).

Abū Ḥayyān al-Tawḥidī – Miskawayh : *Kitāb al-hawāmil wa-l-shawāmil*, éd. A. Amīn & A. Ṣaqr, Le Caire 1951.

Abū l-Faraj al-Iṣfahānī : *Kitāb al-aghānī*, Beyrouth s. d. (réimp. Le Caire, 1927-74).

Blanchot, M. : *L'entretien infini*, Paris 1969.

Bourdieu, P. : Le Nord et le Midi : Contribution à une analyse de l'effet Montesquieu, dans *Actes de la recherche en sciences sociales* 35 (nov. 1980), 21-5.

Cahen, Cl. : Nomades et sédentaires dans le monde musulman du milieu du Moyen-Age, dans D.S. Richards (éd.), *Islamic Civilisation, 950-1150*, Oxford 1973, repris dans *Les peuples musulmans dans l'histoire médiéval*, Damas 1977, 423-37.

Cheikh-Moussa, A. : L'historien et la littérature arabe médiévale, dans *Arabica* 43 (1996), 152-88.

Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, Le Caire 1981.

Ibn Qutayba : *Ibn Kutaiba's* Adab al-Kātib, éd. M. Grünert, Leyde 1900 (réimp.Beyrouth 1967).

——— : *Kitāb al-ʿArab* dans *Rasā'il al-bulaġā'*, éd. M. Kurd ʿAlī, Le Caire 1946.

——— : *Kitāb al-jarāthīm al-mansūb li-ʿAbd Allāh b. Muslim Ibn Qutayba*, éd. M.J. al-Humaydī (al-Ḥamīdī ?), Damas 1997.

——— : *Kitāb al-maʿārif*, éd. Th. ʿUkāsha, Le Caire 1969[2].

——— : *al-Shiʿr wa-l-shuʿarā'* [*Liber poësis et poëtarum*], éd. M.J. de Goeje, Leyde 1904 = *al-Shiʿr wa-l-shuʿarā'*, éd. A.M. Shākir, Le Caire 1364-1366/1951 puis Le Caire, 1967.

Ibn Saʿdān : *Akhlāq* (*mathālib*) *al-wazīrayn*, éd. M. Ibn Tāwīt al-Ṭānjī, Damas 1965.

Jabès, E. : *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, Paris 1989.

al-Jāḥiẓ : *Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn*, éd. ʿA.-S.M. Hārūn, Le Caire 1975[4] (réimp. 1948-50).

——— : *Kitāb al-burṣān wa-l-ʿurjān wa-l-ʿumyān wa-l-ḥūlān*, éd. M.M. al-Khūlī, Le Caire-Beyrouth 1972 = éd. ʿA.-S.M. Hārūn, Beyrouth 1990.

——— : *Kitāb al-ḥayawān*, éd. ʿA.-S.M. Hārūn, Beyrouth 1969[3] (réimp. Le Caire, al-Khānjī [Maktabat al-Jāḥiẓ], 1938-47, 1965[2]).

——— : *Rasā'il al-Jāḥiẓ*, éd. ʿA.-S.M. Hārūn, Le Caire 1965-79.

Lecomte, G. : *Ibn Qutayba*, Damas 1965.

The *Ḥāshiya* of Ibn al-Munayyir (d. 683/1284) on *al-Kashshāf* of al-Zamakhsharī

Walid A. Saleh

This brief report is an homage to Professor Claude Gilliot, whose comprehensive reviews of Arabic-Islamic works published in Egypt have been a significant contribution to our field for the past two decades. I have chosen to discuss one book – imitation being the sincerest form of flattery – hoping to emulate the implications of the pioneering work of *MIDEO*'s first founder, Father Anawati, who started the trend of reviewing all works published in Egypt related to Islamic studies.

One cannot dispute the position and role of Egypt in the cultural sphere of the Islamic world. Yet we are in the midst of a great transformation – the publication centers of the Islamic world are relocating, if they have not already done so; Saudi Arabia has for the past three decades been edging closer to replacing Egypt as the cultural center for publications in Islamic studies. The detailed reasons for this momentous shift are something that I leave to intellectual historians of modern Islam to outline, but the establishment of numerous universities in Saudi Arabia with their departments devoted to various aspects of Islamic studies goes a long way towards explaining this trend, and the steady output of PhD and MA dissertations from these need a corresponding publishing industry. The profession of scholar-gentleman has also been very popular in conservative Saudi Arabian society, and editing and publishing *turāth* (Arabic heritage) has become an important activity for this new scholarly élite. The faltering of the modernity project in Egypt meant that book production was sidelined, and, in particular, the publication of academic editions of massive medieval works has become a less frequent event.

This shift in Islamic Studies publication trends has profound significance for our field. It puts us in a bind. There is no Institute of the Dominicans in Saudi Arabia, nor for that matter any center that observes and reviews the flood of publications now coming out of the Gulf States. The discipline of Islamic Studies is in dire need of such an institution.

The book that is the topic of this brief report is actually an MA dissertation from the University of al-Imām Muḥammad b. Saʿūd in Riyadh, a dissertation that was subsequently published by a local publishing house in Ḥāʾil named

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_007

Dār al-Andalus.[1] This is not a cheaply published work: there is no smudged ink, no flimsy binding; it is well-edited and proofread, and it has none of the drawbacks of the works now published in Egypt. The two-volume work is an extensive study of the first *ḥāshiya* (gloss) on the Qur'ān commentary *al-Kashshāf* of al-Zamakhsharī (d. 538/1144). The author of this gloss is Ibn al-Munayyir (d. 683/1284), a relatively insignificant scholar from Alexandria.[2] His gloss, however, was to play a pivotal role in the history of the reception of *al-Kashshāf*, and since its composition it has been a fundamental text in scholastic Sunnism's approach to *al-Kashshāf*.

The place of the *ḥāshiya* (gloss) in the history of *tafsīr* is a topic that has only recently received the attention it deserves.[3] I have already shown that this work, which was given the title *al-Intiṣāf* (*min al-Kashshāf*), was the first gloss written on *al-Kashshāf*.[4] It addresses the main concern of the Sunni scholastic tradition with that work, namely its Muʿtazilī theology. Al-Zamakhsharī's Qur'ān commentary continues to play a central role in the Sunnī *tafsīr* tradition, and a history of its reception has eluded us for good reason: we have lost the skills required to read and understand the gloss tradition. We simply have no way of handling the gloss in *tafsīr*, and therefore we have been incapable of advancing our knowledge of the reception history of *al-Kashshāf*, as well as of the entire scholastic Qur'ān commentary tradition that was written mainly in the form of the gloss.

For the past few years, I have been attempting to tackle this very problem: how do we study the *ḥāshiya* in the *tafsīr* tradition? This has been a slow process. I first came to realize that the gloss is a distinct and yet essential part of *tafsīr* history as I finished writing my first monograph.[5] I divided the *tafsīr* tradition in that work into three distinct subgroups: encyclopedic works, *madrasa* texts, and *ḥāshiya* works. Beyond this categorization, I had nothing to add for a few years. It was not difficult to ascertain that three works in the history of *tafsīr* were the main subject of glossing: *al-Kashshāf* of al-Zamakhsharī, *Anwār al-tanzīl* of al-Bayḍāwī (d. ca. 691/1292), and *Tafsīr al-jalālayn* of al-Suyūṭī (d. 911/1505)/al-Maḥallī (d. 864/1459).[6] It was also clear that the majority of glosses were on the first two. Since *al-Kashshāf* was the most enigmatic of the three, being (at least at first glance) a problematic work for the Ashʿarī

1 al-Ghāmidī, *al-Masāʾil al-iʿtizāliyya*.

2 On Ibn al-Munayyir see Ormsby, *Theodicy*, 160–69.

3 Saleh, Gloss, 217–59.

4 Ibid., 222.

5 See Saleh, *Formation*, 16 and 226.

6 See my detailed analysis in Saleh, Preliminary remarks, 20–1.

Sunnī tradition, I was eager to find documents from inside the tradition that would help us to establish a hierarchy of the dozens of glosses available on *al-Kashshāf*,[7] discovering which were authoritative and in what manner these glosses functioned. The result of this effort was my recently published article on the glosses of *al-Kashshāf*.[8]

Clearly, the next step was to read these glosses. That has proven harder to realize than one hoped. We simply are not equipped to read glosses now. The very form of the genre has become a serious impediment to accessing this literature, given its scholastic production: the gloss was primarily the result of a teaching process in which the ur-text was analyzed and discussed. There is thus a continuous linking of two texts and, given the impossibly crowded nature of the printed glosses available (all the glosses that have been printed in the Islamic world follow the Būlāq early print format, which replicates the manuscript form), it has proven difficult to generate any interest among modern scholars in reading this genre. The result is that we have failed to incorporate these texts into the grand narrative of *tafsīr*. We need a gateway for this genre, one that opens it up for us and makes it possible to manage it.

What we lack in skills and interest is amply made up for in the Middle East. It is in this respect that the studies published in the Middle East are central to the field. Since most of the glosses are still unedited and unprinted, we are left with two options: either read the manuscripts or await their publication in the Middle East. (The third option is to continue to pretend that these glosses do not exist.) But as made clear earlier, even when a work is printed, the nature of the genre itself remains a problem. Thus, although Ibn al-Munayyir's *al-Intiṣāf* has been available in published form for over a century,[9] it has not been touched, at least not by western academia.

The work under brief discussion here, *al-Masāʾil al-iʿtizāliyya*, is actually the only detailed study that I have discovered of Ibn al-Munayyir's *al-Intiṣāf* thus far. Significantly, it reproduces Ibn al-Munayyir's book in its entirety. Al-Ghāmidī has also done us the favor of reproducing the part of al-Zamakhsharī's work that Ibn al-Munayyir comments upon. Thus we have a very readable gloss that is also divided according to each *sūra* of the Qurʾān. After each individual gloss, al-Ghāmidī presents us with his own *taʿlīq*, a comment on the pericope. His comments provide a Salafī rejoinder (often quoting the prolific Ibn Taymiyya [d. 728/1327]) to Ibn al-Munayyir's Ashʿarī refutation of al-Zamakhsharī's

7 See Lane, *Traditional Muʿtazilite Qurʾān commentary*, appendix 2; Kifayat Ullah, *al-Kashshāf*, appendix 2, part 5.

8 Saleh, Gloss, 217–59.

9 It appears to have first been published in Cairo, 1307/1889–90, on the margin of *al-Kashshāf*.

Muʿtazilī theology. What we actually have here is a modern gloss on a gloss, a *ḥāshiya* on a *ḥāshiya*, a scholastic approach that was routine in medieval Islam.

Al-Ghāmidī's work follows a traditional mold, providing us with another biography of al-Zamakhsharī, but also, more importantly, with a detailed study on the life and works of Ibn al-Munayyir and his Ashʿarī theology,[10] and this exhaustive introduction does not omit any relevant biographical or bibliographical material. Al-Ghāmidī then introduces *al-Intiṣāf* and the style and manner of the work. In so doing, he provides a very valuable service, since *al-Intiṣāf* is not organized according to the usual norms of regular works. Most of the personal and background information offered by Ibn al-Munayyir is spread throughout the work, and given that the work is neither accessible nor previously read, this is the first time that we have been made aware of the extent of the useful information available in *al-Intiṣāf* itself.[11]

Perhaps the most useful aspect of al-Ghāmidī's study is the 12 indices he has supplied for the work. The index for theological issues discussed by Ibn al-Munayyir opens the work to scholars who want to investigate these in further detail. It is precisely what we need for this kind of daunting work. There are indices for Qurʾānic verses interpreted, *ḥadīth* cited, poetry quoted, proverbs adduced, and lands mentioned, along with a glossary of difficult terms. Finally, there is an index of all the names that occur in the text. Al-Ghāmidī has also supplied the work with an extensive bibliography.

The biography of Ibn al-Munayyir indicates that he met and taught Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī (d. 745/1344), a leading figure of *tafsīr* who dominated the field in Cairo at the time.[12] Tidbits of information of this type make us appreciate the diligent work of scholars in the Middle East. This connection between the two scholars is significant, because it could explain the centrality of *al-Kashshāf* for Abū Ḥayyān and in the Cairo scene during his time. It also brings to light connections among the circles of scholars in Mamlūk Cairo.

The work of al-Ghāmidī, both by making available a readable, accessible edition of Ibn al-Munayyir's work and in providing his scathing Salafī theological retorts, forces us to re-examine the notion of the death in medieval Islam of Muʿtazilism as an intellectual current. At least in *tafsīr*, Muʿtazilism remained alive and well, a force to be reckoned with since it sat at the center of the madrasa curriculum. We have to rethink the grand narrative which claims that Muʿtazilism was defeated. A more accurate description is that it could not overwhelm Ashʿarism, and that Ashʿarism was not eager to let it die.

10 Al-Ghāmidī, *al-Masāʾil al-iʿtizāliyya*, i, 60–126.

11 Ibid., i, 86 and 88.

12 On the significance of Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī, see Saleh, Gloss, 233 and *passim*.

Bibliography

al-Ghāmidī, Ṣāliḥ b. Gharm Allāh: *al-Masā'il al-i'tizāliyya fī tafsīr al-Kashshāf lil-Zamakhsharī fī ḍaw' mā warada fī kitāb al-Intiṣāf li-Ibn al-Munayyir* (*620–683*), Ḥā'il 1998, 2 vols.

Kifayat Ullah: *Al-Kashshāf*: al-Zamakhsharī's (d. 538/1144) Mu'tazilite exegesis of the Qur'ān, PhD thesis, Georgetown University, 2013.

Lane, A.J.: *A traditional Mu'tazilite Qur'ān commentary: The* Kashshāf *of Jār Allāh al-Zamakhsharī* (*d. 538/1144*), Leiden 2006.

Ormsby, E.L.: *Theodicy in Islamic thought: the dispute over al-Ghazali's "Best of all possible worlds"*, Princeton 1984.

Saleh, W.A.: *The formation of the classical* tafsīr *tradition: The Qur'ān commentary of al-Tha'labī* (*d. 427/1035*), Leiden 2004.

———: Preliminary remarks on the historiography of *tafsīr* in Arabic: A history of the book approach, in *JQS* 12 (2010), 6–40.

———: The gloss as intellectual history: The *ḥāshiyah*s on *al-Kashshāf*, in *Oriens* 41 (2013), 217–59.

New Light on the Translation of the Qurʾān of Ludovico Marracci from His Manuscripts Recently Discovered at the Order of the Mother of God in Rome

Roberto Tottoli

Introduction

The last few years have seen an impressive number of studies and editions of texts relating to the theme of the diffusion of the text and knowledge of the Qurʾān in Europe in medieval and early modern times. Studies of early Latin and European translations of the Qurʾān and other studies related to knowledge of Islam and Muḥammad have been appearing regularly over the last fifteen years or so, each bringing new insights into the topic and contributing to the general question of early Western knowledge of, and approach towards, Islam. The major treatise by Harmut Bobzin, *Der Koran in Zeitalter der Reform*,[1] is no doubt a milestone in the story of research on the topic, and the year when it appeared, 1995, was the beginning of this new interest and research activity. In most of these studies, the coverage of the medieval and early modern approaches to Islam usually extends over the period from the first Latin translation of the Qurʾān by Robert of Ketton for Peter the Venerable in the 12th century up to the 17th century. The date of the 17th century does not occur by chance but is usually connected to the appearance at the end of it of the Latin translation and critical discussion of the Qurʾān by Ludovico Marracci (1612–1700). Marracci was a member of the order of the Clerks Regular of the Mother of God, a prominent figure in the Catholic Rome of his time, and even confessor to Pope Innocent XI, but at the same time he was a renowned scholar of Oriental languages and the author of many works. Amongst these works, his major accomplishment was his *Alcorani textus universus* which appeared in 1698 in Padua.[2]

1 Beirut-Stuttgart 1995.

2 *Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide, atque pulcherrimis characteribus descriptus eademque fide, ac pari diligentia ex arabico idiomate in Latinum translatus; appositis unicuique capiti notis, atque refutatione: his omnibus praemissus est prodromus totum priorem tomum implens in quo contenta indicantur pagina sequenti, auctore*

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_008

Ludovico Marracci is generally considered today as the first "modern" Western translator of the Qur'ān, the first one to make wide use of Islamic exegetical and other sources and the translator who produced the first faithful and correct translation from the Arabic. This is almost taken for granted in the works related to these topics which have been appearing over the last few years. Thus, in this line of thought, we find it stated that Marracci's translation was in fact the "best ever made translation into Latin."[3] According to Bernard Lewis, in his essay on Islam and the West,[4] "Marracci knew Arabic very well, and he consulted a wide range, impressive for that time, of Arabic sources." It is taken for granted that Marracci's translation "outclassed early efforts."[5] Specialists in the field of Western translations and scholars of Muslim exegesis share the same high opinion. Bobzin stresses his high esteem for Marracci's translation in various works. Notwithstanding the work's vigorous polemical intent and contents, Bobzin praises "its undeniable philological merits, viz. the printing of the original Arabic text, the exactness of the translation, or

---

Ludovico Marraccio e congregatione Clericorum regularium Matris Dei, Innocentii XI gloriosissimae memoriae olim confessario, Patavii, Ex Typographia Seminarii, MDCXCVIII (1698). The work is in two volumes, the first containing the *Prodromus ad refutationem Alcorani, in quo per quatuor praecipuas verae Religionis notas Mahumetanae Sectae falsitas ostenditur Christianae Religionis veritas comprobatur, in quatuor partes divisus* (published the first time by the typography of De Propaganda Fide in 1691) so divided: pp. 1–8 *Praefatio ad lectorem*, pp. 9–32: life of Muḥammad, pp. 33–45: the Qur'ān, p. n.n. index, p. n.n. appendix; pp. 1–46: *Pars prima*, p. n.n. index, p. n.n. appendix; pp. 1–81: *Pars secunda*, 2 pp. n.n. appendix, p. n.n. index; pp. 1–94: *Pars tertia*, 8 pp. n.n. appendix, p. n.n. index; pp. 1–123: *Pars quarta*, pp. 124–6: *Conclusio*, 2 pp. n.n. appendix, p. n.n. index; 11 pp. n.n. *Index rerum notabilium*, p. n.n. *Errorum correctiones*. The second volume is titled *Refutatio Alcorani in qua ad Mahumetanicae superstitionis radicem securis apponitur; et Mahumetus ipse gladio suo jugulatur; Sacrae Caesareae Majestati Leopoldi I Magni Romanorum Imperatoris dicata* and it is thus divided: 8 pp. n.n. dedication to the Emperor; pp. 1–17 *Praefatio ad lectorem*; 3 pp. n.n. including permissions for printing; pp. 1–838: Arabic text of the Qur'ān, its translations with *Notae* and *Refutationes*; 7 pp. n.n. *Index rerum notabilium*, p. n.n. *Errorum correctiones*; 2 pp. n.n. *Elenchus correctionum textus arabici*. A schematic listing of these contents is also given in Rizzi, *Le prime traduzioni del Corano in Italia*, 23–5.

3 Daniel, The image of Islam in medieval and early modern period, 141; cf. his *Islam and the West*, 321–2, where he praises his philological "modern" proficiency notwithstanding his polemical "medieval" approach. Another judgment of the same kind states that Marracci's work was "the best known and the most ambitious of the 17th century Christian studies of Islam": Michel, Jesuit writings on Islam, 59.

4 *Islam and the West*, 88; originally appearing in "Gibbon on Muhammad", in *Daedalus* 105 (1976), 89–101: p. 92.

5 Sutter Fichtner, *Terror and toleration*, 118.

the use of original Islamic sources."[6] He concludes a description of the work by stating "because of its accuracy, Marracci's translation can be used profitably to this day."[7] Alastair Hamilton, along with praising and considering all of Marracci's work on the Qur'ān as a "great step," labels his use of the sources as "extraordinary."[8] Thomas Burman, in his fundamental essay on the Latin translations of the Qur'ān before Marracci's, mentions him in several passages, always considering his work as a reference point in accuracy, for instance defining it, sparing no praise, as a "herculean work," a "magnificent work," an "enormously learned work," and finally a "great work."[9] He states in summary that Marracci's "1698 edition of the Qur'ān is usually singled out as the initiator of modern Qur'ān study in the West."[10] Following this line of thought, in his paper on the aesthetic perception of the Qur'ānic Arabic text by European orientalists, Jan Loop, when coming to Marracci's translation, expresses no doubt when he says that he "published his great Latin translation of the Koran, made directly from the Arabic."[11] Finally, also Claude Gilliot, to whom this paper is dedicated, quoted Marracci's translation *en passant* in a footnote stating that he "did an excellent work."[12]

However, the fame of Marracci and his work has not proceeded unchallenged from the time of publication of his work up to today. Though his work, initially published in 1698, circulated widely during the 18th century and was translated into various languages, thus constituting at that time the main

---

6 Bobzin, Latin translations of the Koran, 199.

7 Bobzin, Translations of the Qur'ān, *EQ* v, 345.

8 Hamilton, The study of Islam in early modern Europe, 181.

9 Burman, *Reading the Qur'ān in Latin Christendom*, 47, 53, 195, and 230, n. 133.

10 Burman, *Reading the Qur'ān in Latin Christendom*, 150. On this point see also Glei, Der Mistkäfer und andere Missverständnisse, 15.

11 Loop, Divine poetry? Early modern European Orientalists, 472. Similar words are also spent by Glei and Reichmuth, Religion between Last Judgement, Law, and Faith, 267: "The translation, which even in terms of modern philological standards can still be considered as very reliable, shows an extraordinarily high level of scholarship."

12 Gilliot, The 'collections' of the Meccan Arabic lectionary, 109, n. 18. A significant amount of space is also devoted to Marracci's translation by Elmarsafy, *The Enlightenment Qur'an*, who has a different opinion especially when comparing his translation to that of Sale. However, his points of discussion and his general evaluation appear strongly influenced by apologetic stances and a misplaced counteracting polemical attitude towards the undeniably harsh polemical tones of Marracci in the refutation. An example: Sale's translation is not more faithful to the spirit of the Qur'ānic word than Marracci's literal translation, but rather it reflects adherence to the later exegetical reading of problematic passages.

work about the Qur'ān available in Europe,[13] it fell out of use in the 19th century and was completely forgotten in the decades when modern Orientalism began to see the light. It was Edward Denison Ross (d. 1940) who drew attention to Marracci's work once again in a short article appearing in the *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* in 1921. Working with the sources used by George Sale, he stressed that Sale did not consult them directly but got them from Marracci's work to which he acknowledged his indebtedness only for his introduction and not for the translation. Ross mentions Marracci's work further, praising his translation and commentary and emphasizing their usefulness for Islamic studies.[14] This hint contained in Ross' reference stimulated W.D. Shellabear to follow this direction with a comparison of Sale and Marracci in which he stated that Marracci's translation was "a complete and astonishingly accurate translation of the Koran into Latin."[15]

Following the notice given by Ross, it was then the major Italian Islamicists of the first part of the 20th century who went back to discuss Marracci and to evaluate his work. Giuseppe Gabrieli (d. 1942) was the first to praise his activity and to give an extremely positive judgment of his work.[16] Carlo Alfonso Nallino articulated a rather less enthusiastic appraisal in response to Gabrieli's, but produced a fundamental work identifying for the first time the extent of Marracci's sources and giving a full description of them according to Marracci's quotations in his work.[17] This introduction of the use of primary sources in the study of Islam is described as a specific merit of Marracci's work by Giorgio Levi Della Vida, who took a middle position in this discussion in a contribution that appeared some time after those of Gabrieli and Nallino.[18] All three of these articles reflect the point of view of Islamicists and thus focus on the relation of the translation to the use of exegetical sources for understanding the

13 See Bobzin, Translations of the Qur'ān, *EQ* v, 345–6; cf. Glei, *Arabismus latine personatus*, 95, n. 9.

14 Denison Ross, Ludovico Marracci; see also Davies, Islam: A sketch with bibliography, 346: "Sale's introduction to the Quran, mostly got from Marracci's larger work".

15 Shellabear, Is Sale's Qur'ān reliable?, 126. More on the relation between the two translations can now be learned from Bevilacqua, The Qur'an translations of Marracci and Sale. I am indebted to Alexander Bevilacqua who sent me a copy of this paper before publication.

16 Gabrieli, Gli studi orientali e gli ordini religiosi in Italia.

17 Nallino, Le fonti arabe manoscritte dell'opera di Ludovico Marracci. As also noted recently by Bevilacqua, The Qur'an translations of Marracci and Sale, Marracci mentions the nine libraries in which he worked and wherein he found the manuscripts and printed works he relied upon but does not quote nor specify from where he took and used what.

18 Levi Della Vida, Ludovico Marracci e la sua opera negli studi islamici.

original Arabic source text. In general they recognize the relevance of Marracci and follow Ross' early judgment.

Further significant work on the figure and his translation has been produced in the last few years. Following a conference celebrating the anniversary of three centuries (1998) from the publication of his Qur'ān translation and commentary, a volume appeared in 2000 which contained a number of essays on Marracci.[19] The chapters discuss his life, published and unpublished works, his procedure in translating and the construction of his polemical refutation of Islam. The contributions provide a more comprehensive assessment of Marracci's position in Rome, the place of his work on the Qur'ān within his various activities, and his method of translating and commentating. No doubt it is M.P. Pedani Fabris who contributed the most in this regard by highlighting the diffusion of the knowledge of Islam in Italy in the 17th century in her chapter in this collected book and also in other contributions to the subject.[20] Though not published in the book, a couple of years later Maurice Borrmans published his communication dedicated to Marracci which he had read at the same conference. He discussed the precision of Marracci's translation, considering a sample of some problematic Qur'ānic expressions.[21] Still in the line of Islamic studies, a few years ago Massimo Rizzi produced a monograph on Marracci's work, dealing in particular with Marracci's use of the Qur'ān commentary by al-Zamakhsharī.[22]

Most recently, two significant papers have contributed to enlarging the perspective and the questions posed by Marracci's work, paving the way for further lines of research. Alastair Hamilton has brought to light how news of the translation of the Qur'ān by the confessor of the Pope in the 1680s prompted Gottfried Wilhelm Leibniz to think about a Lutheran translation of the Qur'ān to counteract that Catholic operation.[23] From Hamilton's analysis, it appears that the publication of Marracci's translation and refutation dashed

19 Borrmans et al., *Il Corano. Traduzioni, traduttori e lettori in Italia*, including M.P. Pedani Fabris, Ludovico Marracci: La vita e l'opera, 9–29; Poggi, Grandezza e limiti di Ludovico Marracci attraverso la sura della caverna, 31–79; G. Rizzardi, Il modello controversistico di Ludovico Marracci, 81–109.

20 Pedani Fabris, Intorno alla questione della traduzione del Corano; Pedani Fabris, Ludovico Marracci e la conoscenza dell'islam in Italia.

21 Borrmans, Ludovico Marracci et sa traduction latine du Coran.

22 Rizzi, *Le prime traduzioni del Corano in Italia*.

23 Hamilton, A Lutheran translator for the Qur'ān. The relevance of this chapter is underlined in the review by K. Horn, in *The Sixteenth Century Journal* 38 (2007), 1091–2. For an overview of the attitude of Leibniz towards Islam and the Qur'ān, see Varani, Leibniz und der Islam.

the aspirations of his Lutheran rivals, thanks to the many sources Marracci had access to in Rome. Thus, his work became the model for further translations into European vernacular languages. Finally, Reinhold Glei has discussed the Latin translation thoroughly, starting from Marracci's explicit mention of choosing Latin for its qualities rather than any other language and stressing his proficiency in his Latin. Glei addresses the question from the point of view of a Latinist, providing a better understanding of the peculiarities of Marracci's writings among the Latin literature of his and earlier times.[24]

The Manuscripts Belonging to Ludovico Marracci at the Order of the Mother of God

A conference held at the Order of the Mother of God in Rome commemorating the fourth centennial of Marracci's birth (November 2012) resulted in a brand new contribution to the field of studies on him. Prompted by the invitation of the General Secretary Father Davide Carbonaro, I was able to visit the archive of the order just before the conference; there I found personal manuscripts belonging to Ludovico Marracci, most of which were written by him and constitute a corpus of materials connected to his work on the Qurʾān.

Though some scanty news did appear in some of the previous works dedicated to Marracci regarding unspecified manuscripts by him, they have so far gone completely unnoticed. In the 18th century, Sarteschi, the historian of the Order, listed nine unpublished works authored by Ludovico Marracci, but none of these appears to be among these personal manuscripts.[25] Ferraironi's list of works displayed during an exhibition in 1938 mentions four of his manuscripts along with two others: (1) *Prodromus ad specialem confutationem Alcorani* (described as consisting of 3 vols., the third of which titled "De dogmatibus"; (2) *The 124 sūras*; (3) an index concerning the Qurʾān; (4) a work titled *Misterium iniquitatis revelatum, sive Alcoranus Mohammedi Arabum pseudoprophetae*.[26] Three of these manuscripts can be easily identified among

24 Glei, *Arabismus latine personatus*. Though touching an old question such as the relation of Marracci's translation to Sale's, Bevilacqua has recently produced another fundamental description of Marracci's work, see his The Qurʾan translations of Marracci and Sale. Bevilacqua points out how, according to the letters to Magliabecchi, Marracci had finished his work and had it ready for printing as much as twenty years before its actual publication.

25 Sarteschi, *De scriptoribus congregationis clericorum regularium Matris Dei*, 201.

26 Ferraironi, *Tre secoli di storia dell'ordine della Madre di Dio*, 392.

those described below, while the manuscript mentioned as "The 124 *sūras*" ("Le 124 sure") followed by the indication that it is a thick volume, is most probably the volume shelved as MS B66 (see below no. X). Ferraironi comments further that these four manuscripts "probabilmente (…) hanno servito per le opere stampate dal Marracci, poiché non sono recensiti dal Sarteschi" ("they probably served for the printed works of Marracci, since they were not reviewed by Sarteschi").[27] Among the numerous scholars who worked on Marracci's Qur'ānic studies, only Maria Pia Pedani Fabris briefly mentions his manuscripts in a pair of footnotes[28] and, most recently, L. Saracco, in the entry on Marracci in the *Dizionario biografico degli Italiani*, mentions in the bibliography that the manuscripts of Marracci are preserved in Rome at the house of his order.[29]

Though it may appear amazing that those working on Marracci in Rome in the first half of the 20th century did not take this possibility into consideration, it should be remembered that following the unification of Italy in the 19th century and the suppression of the religious orders, some libraries, including that of the Order of the Mother of God, were disassembled and scattered in different places away from Rome, and when they were reconstructed access was not readily granted; much of the material still had to be catalogued and organized. Among all those people dealing with Marracci, only Giuseppe Gabrieli gave some indication of knowing this, which suggests that he made some inquiries at the house of the Order. In fact, he states that the archive in Santa Maria in Campitelli where the manuscripts mentioned by Sarteschi were supposedly kept is no longer in existence ("non più esistente").[30]

On the occasion of the invitation to contribute to this conference on Ludovico Marracci I had the opportunity to visit the *Curia Generale* in Piazza di Campitelli, Rome, where the Order of the Mother of God ("Ordine della Madre di Dio") still has its directorship and church. There, I could visit the archive of the Order and the manuscripts of the writings and works of the

27 Ferraironi, *Tre secoli di storia dell'ordine*, 393.

28 Pedani Fabris, Ludovico Marracci: la vita e l'opera, 20, n. 15: his manuscripts (but meaning his unpublished works listed by Sarteschi) are still in the Roman house of the Order in Campitelli; and p. 24, n. 33: relying upon Ferraironi, she states that the manuscripts he mentioned served as base for his *Alcorani textus universus*.

29 Saracco, Marracci, Ludovico, bibliography: "manoscritti del M. sono conservati in Roma, Biblioteca della comunità religiosa dell'Ordine della Madre di Dio (bb. 65–67 e 70–77)." As we shall see later on, the numeration bb. 65–67 and 70–77 most probably refer to the signature (B+no.) identifying the manuscripts in the archive of the Order.

30 Gabrieli, Gli studi orientali e gli ordini religiosi in Italia, 306.

clerks from throughout the history of the order.[31] On the shelves beside the huge collections of other works written, for instance, by Marracci's brother Ippolito (1604–1675) (mainly Mariological studies),[32] the general secretary of the order, Davide Carbonaro, showed me fifteen manuscripts attributed to Ludovico Marracci. I could immediately perceive the importance of these materials for the history of Marracci's Qur'ān translation, his studies of Arabic and Islamic texts, and the process of his work during the decades of intensive activity dealing with the Qur'ānic text.

I will present here a preliminary description of the codices and their contents. Though these works might only constitute only a portion of Marracci's manuscripts and the materials he used, they nevertheless preserve many important steps and attest to his procedure.

The archive at the Order of the Mother of God preserves fifteen manuscripts shelved with the indication that they belonged to Ludovico Marracci. Most of them are indeed in his handwriting.[33] The collection of manuscripts can be divided for the sake of description into specific groups related to (1) his way of working on the Qur'ānic text; (2) various versions of his works of translation and refutation of the Qur'ān; (3) various materials and tools he used for his work.

The first manuscripts to be mentioned here are those attesting to the fact that Marracci used the *Tafsīr* (actually the *Mukhtaṣar* of the commentary of Yaḥyā b. Sallām) of Ibn Abī Zamanīn (d. 399/1008) as the starting point for his work of translation. The collection of manuscripts preserves one copy of the commentary in Maghrebi script and two thick volumes including Marracci's copy of the commentary and his translation of the Qur'ān verses on the margin, from the beginning to the end. The Maghrebi copy of the *Mukhtaṣar* by Ibn Abī Zamanīn (fig. 1) is a complete manuscript dated 887/1482.[34] This copy

31 I visited them at the end of June 2012, on the way back from Aix-en-Provence where I had been invited by Claude Gilliot to participate in a jury for a PhD dissertation final examination.

32 About the works on the Immaculate Conception of the Virgin Mary by Ippolito Marracci, see Petrillo (ed.), *Ippolito Marracci*; D. Carbonaro and F. Petrillo (eds.), *L'Immacolata Madre di Dio nel Seicento*.

33 I thank Emanuele Atzori for his calligraphic analysis of the material, confirming that out of 15 manuscripts, 13 were written by Ludovico Marracci himself.

34 I: MS B78 (ML XV?) (The first numeration B+no. corresponds to the current shelving in the archive of the Order, while the second, ML, in this case not present, to an inner writing, probably prior to the other), II+175 ff. ca. (I prefer to give the number of pages as ca., before a proper definitive new numerations of the folios); page dimensions: 265 × 190 mm., written surface: 230 × 165 mm. ca; parchment cover (the volume is damaged by a

FIGURE 1 *Ms no. 1, incipit*
F. 3B FROM THE LIBRARY OF THE ORDER OF THE CLERKS REGULAR OF THE MOTHER OF GOD, ROME, THE MARRACCI COLLECTION. © ROBERTO TOTTOLI

carries some value in itself. Bibliographical sources and dictionaries mention no more than three manuscripts, held in London and Fes, Morocco.[35] The edition of this work, which was only recently published, is based on two manuscripts, one in Fes and the other one in London (MS British Library Add. 19490).[36] Apart from the intrinsic value that this adds to the few other copies of this work that exist (and here we have one coming from the Maghreb or Muslim Spain and the one copied by Marracci), this manuscript is important

---

recent restoration which cut the margins including some comments and page numbers); Maghrebi calligraphy. Folios at the beginning contain on the outside right margin the numeration of the folios, partially readable from no. 141 to 174; at the beginning some underlining in red, no sign of division between the *sūra*s, the beginning of each *sūra* is given by the script in bold *tafsīr sūra* + title. F. 173b, colophon: *kamala . . . wa-kāna l-firāgh minhu yawm al-khamīs al-khāmis ʿishrīn shahr Aghushtuh muwāfiqan al-tāsiʿ wa-l-ʿishrīn min jumādā l-ākhar alladhī min ʿām sabʿa wa-thamānīn wa-thamānīmiʾa* ("It was finished to be written on the 25th August [= 25, Jumādā II] 887 AH [= 1482 AD] by Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Salāma b. ʿAbd al-Dārī who wrote for himself"). F. 1b has written in Latin in the middle of the page: *Pharago confusa Alcoranistarum obervationum / circa tum cultum Divinum, tum legalium ritu= / um externorum, tum vere contractuum con= / iugalium aliorum civilium*; f. 2a–2b: a different sheet including an unidentified text (f. 2a) and a prayer including the names of God (f. 3a: *hādhā tasbīḥ bi-tawfīq Allāh taʿālā*); f. 3a: text titled *Bāb ʿadad al-ṣalawāt wa-l-sunna wa-l-takbīr wa-l-sujūd wa-l-rukūʿ*, in various *faṣl* on various topics dealing with the merits of the number seven (ff. 3a–4a). F. 4b-end includes the Qurʾānic commentary titled at the beginning: *Sifr fīhi kitāb mukhtaṣar Yaḥyā b. Sallām fī tafsīr al-Qurʾān mimmā ikhtaṣarahu Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Abī Zamanīn*. F. 174a includes various short texts by different hands, dealing with prayer and other questions; f. 174b includes another text by a different hand containing traditions about the Prophet and prayer.

35 Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* i, 47: quoting the MS British Museum nos. 820 and Add. 19490, plus MS Fes Qarawiyyīn 34 (dated 611 A.H.); cf. also Karabulut and Karabulut, *Dünya kütüphanelerinde*, 2866, no. 7714 quoting the same data; *al-Fihris al-shāmil lil-turāth al-ʿarabī l-islāmī l-makhṭūṭ. ʿUlūm al-Qurʾān, Makhṭūṭāt al-tafsīr*, Amman 1987 i, 121–2, along with these three manuscript copies, one *tafsīr* of the first six *sūra*s by Ibn Abī Zamanīn is quoted as being preserved in two copies in Madrid, Junta, nos. 51, 52/1 (these are the Aljamiado versions of it). Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, quoted in his first volume (191) only MS Br. Mus. 820, and in his first *Supplementband* (335 no. 3k) added MS Fes (but given as no. 144).

36 As in many other cases in the editing of unedited works, the first edition, which appeared in Cairo, was soon followed by a "new" edition in Beirut, Dār al-kutub al-ʿilmiyya: Ibn Abī Zamanīn, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*, ed. Abū ʿAbdallāh Ḥusayn b. ʿUkāsha and Muḥammad b. Muṣṭafā al-Kanz (Cairo 1423/2002); Ibn Abī Zamanīn, *Tafsīr ibn Abī Zamanīn*, ed. M.Ḥ.M.H. Ismāʿīl and A.F. al-Mazīdī (Beyrut 2003). On the first edition of this work and the manuscripts preserving it, see Gilliot, Textes arabes anciens, 265–8, no. 86.

for a number of reasons. First of all it bears testimony that it constituted the base text from which Marracci started translating the Qur'ān. Carlo Alfonso Nallino has already stressed that the commentary of Ibn Abī Zamanīn, along with those by al-Suyūṭī, al-Bayḍāwī, al-Thaʿlabī and al-Zamakhsharī, was one of the five great commentaries Marracci made use of and quoted, adding that the quotations from Yaḥyā derived from the *Mukhtaṣar* of Ibn Abī Zamanīn that Marracci "had in his hands" (it. "ebbe a mano").[37] We can add something to this idea of Nallino: Marracci not only had the *Mukhtaṣar* within his personal library, but he also used it as starting point for his first version of the translation of the Qur'ān;[38] furthermore, he used the commentary to comment on the text in his refutation, thus making it his first and main source. While we need to make further inquiries into possible testimonies of the libraries he frequented and of the manuscript collections he had access to, this manuscript fits perfectly within the main corpus of the sources he used which belonged to Cardinal Camillo Massimo in Propaganda Fide and which mostly came from Spain. This copy of the commentary of Ibn Abī Zamanīn almost surely came from there and remained among the belongings of Marracci. The Maghrebi script confirms this along with our knowledge of the specific diffusion of this commentary in Muslim Spain.[39]

Notwithstanding the relevance of this Maghrebi manuscript that includes a complete copy of the commentary of Ibn Abī Zamanīn and belonged to Marracci, the most significant volumes are no doubt the two thick manuscripts

37 Nallino, Le fonti arabe manoscritte, 108, and quotation from pp. 111–2. The same Nallino, Le fonti arabe manoscritte, 111, mentions the existence in Madrid of Aljamiado translations, along with the incomplete one (up to Q 42:10) which is preserved in London (British Mus. 820), quoting J. Ribera and M. Asín Palacios, *Manuscritos arabes y aljamiado de la Biblioteca de la Junta* (Madrid 1912), pp. 189–90, no. LI. As regards the fact that the quotations from Yaḥyā are indeed from Ibn Abī Zamanīn, this is further attested by the writing on the spine of the two manuscripts copied by Marracci which bear the indication that it is indeed the commentary of Yaḥyā, see below (nos. II and III). Further information on the manuscripts preserving the commentary by Ibn Abī Zamanīn is given by Gilliot, Textes arabes anciens, 267–8, who also correctly states that Marracci was most probably the first in the West to know Yaḥyā b. Sallām and his *tafsīr* through Ibn Abī Zamanīn and his *mukhtaṣar* (p. 267).

38 This will be further discussed in another paper analyzing some passages through the various versions attested by these manuscripts. That this is the first layer is attested by the fact that the *Tafsīr* by Ibn Abī Zamanīn omits some verses from the commentary and Marracci does not include the few missing passages in Latin translation in margin.

39 See López-Morillas, Spanish translations of the Qur'ān, 105, where it is stated that Juan Andrés used, among other commentaries, that of Ibn Abī Zamanīn; see also López-Morillas, *The Qur'ān in Sixteenth-century Spain*, 48.

which include the text copied directly by Marracci himself. He copied the original Arabic text preserved in the commentary and used it as the basis for his first translation of the Qur'ānic text. To facilitate this, since the original Arabic had no graphical representation to separate the Qur'ānic text from its commentary, Marracci underlined the Qur'ān and translated it in the margin. Since the commentary of Ibn Abī Zamanīn did not comment on the whole text but omitted a few sentences or words, Marracci did not translate them in the margin, though he did translate parts of the commentary writing them between brackets. Both the manuscripts bear on the spine the title *Yaḥyā b. Sallām fī tafsīr al-Qur'ān, qism I* and *Yaḥyā b. Sallām fī tafsīr al-Qur'ān, qism II*, thus stressing the strong connection of this *Mukhtaṣar* to its early source and confirming that what Marracci quoted and ascribed to Yaḥyā also comes from Ibn Abī Zamanīn.[40] The first volume commences at the beginning of the Qur'ān and goes as far as the commentary on Q 21: 101 (fig. 2).[41] The second volume includes the commentary of Q 21: 102 to the end (fig. 3).[42]

Having finished with the first layer of his work on the translation, Marracci proceeded to produce various manuscripts consisting of preliminary translations which served as reference works. There is nothing strange in this, since he stated that it took him about forty years to carry out this project and, to complete it, he needed, above all, exegetical literature to understand and comment on the Qur'ān. Along with the primary sources, this was indeed useful material for the various stages of his work. A privileged source used by Marracci was

40 As maintained by Nallino, Le fonti arabe manoscritte, 109–10.

41 II: MS B69 (ML VII), III+445 ff. ca. (last page bears no. 449), page dimensions: 220–230 × 160 mm ca., written surface (Arabic): 200 × 90 mm. ca.; parchment cover; Latin translation in margin. 3 ff. of flyleaves at the beginning include the list of the Qur'ānic *sūra*s with progressive no., name in Arabic and translation in Latin; the first quire of two bifolia is bound on the contrary, as evidenced by the numeration (nos. 1–7 [the second page is not numbered]); numeration in high margins is not consistent; up to f. 50 the Qur'ānic inserts in the commentary are written in red, from f. 51 onwards Qur'ānic quotations are underlined in dashed red; from f. 53 onwards Qur'ānic quotations are underlined in black; the verse numeration to the Arabic text is given in the margin; ff. 313–4 are blank, last folio bears no. 449. Volume I of the commentary of Ibn Abī Zamanīn, including from the beginning to *sūrat al-Anbiyā'* (Q 1:1–21: 101); the *tafsīr* of every *sūra* starts on a new page (title given as *Tafsīr* + name of the *sūra* and in margin Latin translation with progressive number and written "Sectio." The *sūra* titles (*sūrat* . . .) are sometimes given in the headlines.

42 III: MS B70 (ML V) II+448 ff. ca. (last page bears no. 450); two blank flyleaves; volume II of the same commentary, see above, sharing most of the codicological peculiarities; page dimensions: 225–230 × 160 mm.; written surface (Arabic): 200 × 90 mm. ca., Latin translation in margin. The manuscript includes the commentary from Q 21:102 (*lā yasma'ūna hasīsahā*) on.

FIGURE 2 *Ms no. 11, beginning of* sūra *12*

FF. 195B–196A FROM THE LIBRARY OF THE ORDER OF THE CLERKS REGULAR OF THE MOTHER OF GOD, ROME, THE MARRACCI COLLECTION. © ROBERTO TOTTOLI

FIGURE 3 *Ms no. III, spine*
FROM THE LIBRARY OF THE ORDER OF THE CLERKS REGULAR OF THE MOTHER OF GOD, ROME, THE MARRACCI COLLECTION. © ROBERTO TOTTOLI

the *Tafsīr al-jalālayn* by Jalāl al-Dīn al-Maḥallī and Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi, which had a considerable circulation in early modern European Qur'ānic studies.[43] Marracci used a copy of the *Tafsīr al-jalālayn* which was copied from one of the manuscripts originally belonging to the Scottish traveller George Strachan (fig. 4). The information and dating given in this manuscript correspond to one of the manuscripts given by George Strachan in 1621 to the Discalced Carmelitans who brought them to Italy and are now located in Naples. Marracci consulted them in the Carmelite monastery in Rome, and the manuscripts were later dispersed and found their way to the Vatican Library, to the Royal Bourbonic Library (now named National Library Vittorio Emanuele III) and

43 See for instance Hamilton, Abraham Ecchellensis et son nomenclator.

FIGURE 4 *Ms no. IV, end of* sūra *18*
F. 66B FROM THE LIBRARY OF THE ORDER OF THE CLERKS REGULAR OF THE MOTHER OF GOD, ROME, THE MARRACCI COLLECTION. © ROBERTO TOTTOLI

other libraries.[44] It appears that Marracci had this whole manuscript copied in the early 1650s since there is an indication of the date: July 1st, 1651.[45]

Further, in another short manuscript covering somewhat more than a hundred folios we find a translation of the first two *sūra*s followed by the explanations of the passages from the *Tafsīr al-jalālayn* (fig. 5) added as endnotes, and followed by chapters of notes (*Notae*) and refutations (*Confutationes*).[46] This manuscript appears as the first layer in the translation and the exegetical work, but it already displays the structure of the final work, where the chapter of philological notes is separated from the theological refutation. The reference to al-Suyūṭī's interpretations makes this a first step in the construction of the exegetical traditions surrounding the Qur'ān for which Marracci used many sources. A deeper analysis and cross-referencing will make clear what stage of the work these manuscripts belong to, although it is most probable that they were at the beginning of it.

A second significant group of manuscripts is constituted by those attesting to the different stages of the work of translation; these include partial versions of Marracci's translation. It is not possible at a first sight to date these

44 See in fact G. Levi Dellavida (sic), *George Strachan*, 99: Levi Della Vida adds in the description of this manuscript the details (Babel [Cairo], 1619, from an ancient manuscript, copied for G.S.) quoted below; he also suggests (correctly) that this manuscript was in all likelihood used by Marracci.

45 IV: MS B74 (ML X), 132 ff. ca., page dimensions: 260–270 × 190–195 mm.; written surface: 240 × 150 mm. ca.; paper binding; verse numeration in margin; the Qur'ānic passages are underlined. It is a copy of the *Tafsīr al-jalālayn*; f. 2a includes the title and mentions that was copied from an ancient manuscript in Babel and brought to Rome in 1619 by George Strachan; f. 2b blank; f. 3a repeats information and continues the commentary of the *sūra* 2; ff. 2a–19b includes the *tafsīr* of *sūra* 2, also with blank pages and folios; between ff. 13 and 14 are a smaller binion (130 × 200 mm. ca.) which is inserted, with the commentary from v. 213 to v. 224 (completing a lacuna); f. 20a: beginning of *sūra* 3, with a date: 1 Julii 1652; from *sūra* 3 onwards the text is organized in a better way, but still having blank pages or folios at the end of the fascicules thus attesting that the commentary was copied according to fascicules, also by different hands (see for instance the beginning of *sūra* 8).

46 V: MS B68bis (ML III), I+122 ff. ca.; page dimensions: 265 × 200 mm. ca., written surface: 225 × 145 mm. ca.; parchment cover; on the spine it is written: *Ludovicus Marraccius super Arcoran*. Title on f. 1a: *Mysterium Iniquitatis Operatum seu Alcoranus Mohammedi Arabum Pseudoprophetae Gelaleddino Mohammedo Filio Ahmedi* etc. It includes: translations of the *Fātiḥa* and *sūrat al-baqara* (the whole *sūra* 1 and groups of verses for *sūra* 2), with references through letters; the explanatory notes listed with the letters recalling the text just after the translated text; notes of comment following words of the translation put at the beginning in square brackets (*Notae*); and finally the *Confutationes*.

FIGURE 5 *Ms no. v, commentary on verses of* sūra 2

FF. 20B–21A FROM THE LIBRARY OF THE ORDER OF THE CLERKS REGULAR OF THE MOTHER OF GOD, ROME, THE MARRACCI COLLECTION. © ROBERTO TOTTOLI

manuscripts or to collocate them in the evolution of his work. In general they appear as more elaborate versions than the previous manuscripts but they are still not the final version or form of the printed work. In any case, the translation layers and versions of the chapters of the *Prodromi* indicate that the work here is already defined in its parts. The following observations will touch on details that are of great relevance in attesting to the revisions done, and the problems encountered by the author and translator. From this perspective, one of the most relevant manuscripts is a version of the translation of the whole Qur'ān that includes in the margin just a few notes of explanation and bears the title: *Mysterium Iniquitatis Revelatum sive Alcoranus Mohammedi Arabum Pseudoprophetae* (fig. 6).[47] This title is relevant since it is similar to the title of MS no. V and, as such, attests that this most probably constitutes a different and later version of it, one that covers the whole Qur'ān and contains slightly enlarged exegetical notes but omits notes and refutations. This constitutes a second version of the translation of the whole Qur'ān, coming after the one on the margin of the *tafsīr* of Ibn Abī Zamanīn. It bears a specific title such that it can stand as a single specific preliminary work.

Another work of the same type is a manuscript that includes two indexes making reference to unspecified page numbers (fig. 7).[48] This manuscript is useful for understanding the procedure Marracci followed in preparing his *opus magnum*.

Among the manuscripts discovered are also preliminary versions of the *Prodromi*. The *Prodromi* consisted of four parts plus an introduction on the life

47 VI: MS B65 (ML1), I+550 ca.; page dimensions: 255 × 195 mm. ca., written surface: 185 × 110 mm. ca. + comments on margin; parchment cover; at the end there is a binion of different dimensions (255 × 95 mm.) including an index with the *sūra* names in Arabic and Latin translation with reference to the folios and pages (see below). The manuscript bears differing numerations: a foliation in margin (nos. 1–549, but with lacunae); a pagination in the middle of page headers (nos. 1–782, but with inconsistencies and in some cases numbers repeated) and sometimes in the upper margin; a numeration every three pages or two folios in the header over the other page numbers (nos. 1–297), so that we can find on the same page (f. 533a): f. numbered 533, page number 765 written in the header and in margin of the page and no. 291 over it. The title is given as *Mysterium Iniquitatis Revelatum sive Alcoranus Mohammedi Arabum Pseudoprophetae*. The manuscript includes a translation of the whole Qur'ān with a few notes of comment in the margin. It reflects a layer in the work, apparently different than MS 68Bis.

48 VII: MS B75 (ML XII) 72 ff. ca.; page dimensions: 265 × 190 mm., written surface: 220 × 140 mm.; parchment cover. On the cover it is written by a later hand: Indice Corano; it includes: (1) an analytic index recalling unspecified page numbers, up to no. 500 ca.; (2) another index with the first letter of the words in red.

FIGURE 6 *Ms no. VI, translations of* sūras *108–111*
FF. 547B–548A FROM THE LIBRARY OF THE ORDER OF THE CLERKS REGULAR OF THE MOTHER OF GOD, ROME, THE MARRACCI COLLECTION. © ROBERTO TOTTOLI

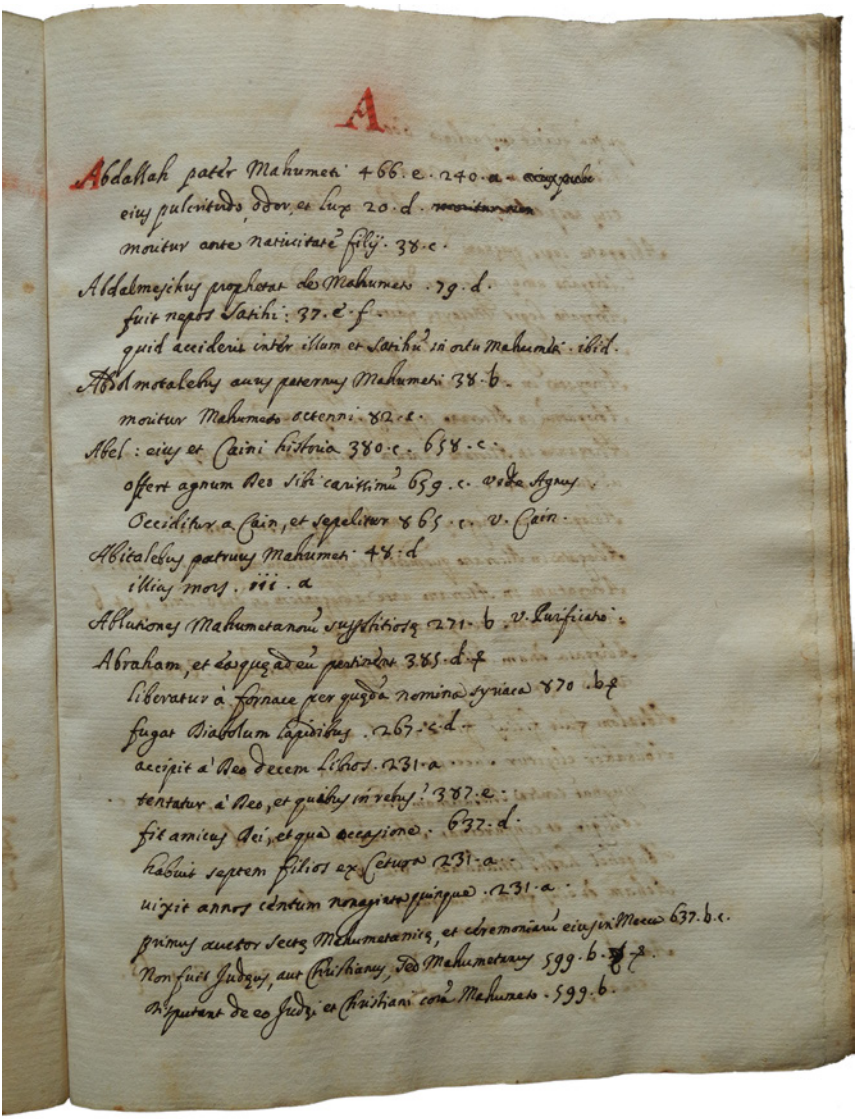

A
Abdallah pater Mahumeti 466. c. 240. a.
eius pulcritudo
moritur ante nativitatem filij. 38. c.
Abdalmesichus prophetat de Mahumete. 79. d.
fuit negotiator Iathribi. 37. c. f.
quid acciderit inter illum et Iathribi in ortu Mahumeti. ibid.
Abdmotaleby auus paternus Mahumeti 38. b.
moritur Mahumeto octenni. 82. c.
Abel: eius et Caini historia 380. c. 658. c.
offert agnum Deo sibi carissimum 659. c. vide Agnus.
Occiditur a Cain, et sepelitur 665. c. v. Cain.
Abitaleby patruus Mahumeti 48. d
illius mors. iiii. a
Ablutiones Mahumetanorum superstitiosæ 271. b. v. Purificare.
Abraham, et eorum qui ad eum pertinent 385. d. f.
liberatur à fornace per quæda nomina syriaca 870. b. f
fugat Diabolum lapidibus. 267. c. d.
accipit a Deo decem libros. 231. a.
tentatur a Deo, et quibus in rebus? 387. c.
fit amicus Dei, et quâ occasione. 637. d.
habuit septem filios ex Cetura 231. a.
uixit annos centum nonagintaseptemque. 231. a.
primus auctor Sectæ Mahumetanæ, et cæremoniarum eius in Mecca 637. b. c.
Non fuit Iudæus, aut Christianus, Dei Mahumetani 599. b.
Disputant de eo Iudæi et Christiani cum Mahumeto. 599. b.

FIGURE 7 *Ms no. VII, beginning of the second index*
F. 36A FROM THE LIBRARY OF THE ORDER OF THE CLERKS REGULAR OF THE MOTHER OF GOD, ROME, THE MARRACCI COLLECTION. © ROBERTO TOTTOLI

of Muḥammad, and it first appeared in Rome in 1691; they were then reprinted in Padua along with the Qur'ān translation in 1698. One thick manuscript includes a version of the first two parts, but not of the Preface on the Prophet Muḥammad (fig. 8).[49] This preliminary version displays some differences in respect to the printed 1698 version. The Arabic passages are longer and thus the translations are accordingly longer. The revising and reformulation of the Latin versions are well attested and point to the meticulous work of revision and rethinking which absorbed Marracci for several decades.

The same is also evident in the version of the third *Prodromus* preserved in the manuscripts, displaying the peculiarities described above (differences and, in general, more Arabic parts included and translated) in relation to the final printed version (fig. 9).[50]

The last manuscript of this group includes a version of the whole second volume of the *Alcorani textus universus*, that is, the Qur'ān translation with

49 VIII: MS B67 (ML IV), III+480 ff. ca.; page dimensions: 270 × 200 mm. ca., written surface: 215 × 145 mm. ca.; parchment cover; quaternions with some quinions and ternions; the page title of the second *Prodromus* is added to the fascicule. Title (f. 1a): *Prodromus ad specialem confutationem Alcorani in quo eiusdem Alcorani errores generatim repelluntur*, followed by the statement that it is in four parts and then the name of the author. To f. 1b another folio by a different hand, mentioning the commentator of the *Divina Commedia* by Dante Alighieri, Benvenuto da Imola, and the 28th chant of the Hell; f. 2a: *Praefatio ad lectorem*; f. 9a, title: *Prodromi ad specialem Confutationem Alcorani, Pars Prima: De sacris scripturis et traditionibus*; it is indeed pars I (i.e. without the "Introduction") of the *Prodromi*, but it is different, also including long passages in Arabic; chapter titles are also different. In the margin to some pages there are references (for ex. 733c, 177 c.d. etc.); this part ends at f. 210a. At f. 213a there is the *Pars secunda. De Miraculis*, and the proper text starts with the first chapter on f. 214a and finishes with an index indicating a total of ten chapters instead of 12 such as in the printed version.

50 IX: MS B68 (ML VI), 270 ff. ca.; page dimensions: 270 × 200 mm., written surface: 215 × 145 mm. ca.; parchment cover; modern numeration in pencil. Title: *Prodromi ad confutationem Alcorani. Pars Tertia*, including: ff. 3a–4a: *Index capitum*, f. 8a: beginning; the text here includes 30 chapters; f. 200a Caput XXVIII; f. 203a *Sectae mahumetanorum antiquae*; ff. 203b ff.: *Faṣl fī dhikr ummat al-muslimīn*, followed by a quotation from Shahrastānī, *Milal*, up to f. 209a, alternating pages in Arabic and Latin; from f. 209 onwards, texts on two columns, one in Arabic and one in Latin; f. 238b: *De recentioribus . . .*; f. 243a *Tarjamat ʿaqīdat ahl al-sunna*, by al-Ghazālī; from here onwards, the Arabic is on the left and the Latin in margin; f. 244b: Potentia; f. 245a: Voluntas; ff. 247b–249a: *Shahāda* of the Prophet; from f. 249b the numbered list such as in *Prodr*. III (Padua 1698); ff. 251b–259b in two columns: *Bāb sharāʾiḥ al-islām*; f. 260a: *Alia Moslemicae superstitionis formula quam Salman accepit . . .*; f. 263b: *Alia formula Mahumetanicae superstitionis*; f. 265a: *Nota prima*. The version here preserved is different from the printed versions, see above.

FIGURE 8 *Ms no. VIII, pages from the first part*
FF. 51B–52A FROM THE LIBRARY OF THE ORDER OF THE CLERKS REGULAR OF THE MOTHER OF GOD, ROME, THE MARRACCI COLLECTION. © ROBERTO TOTTOLI

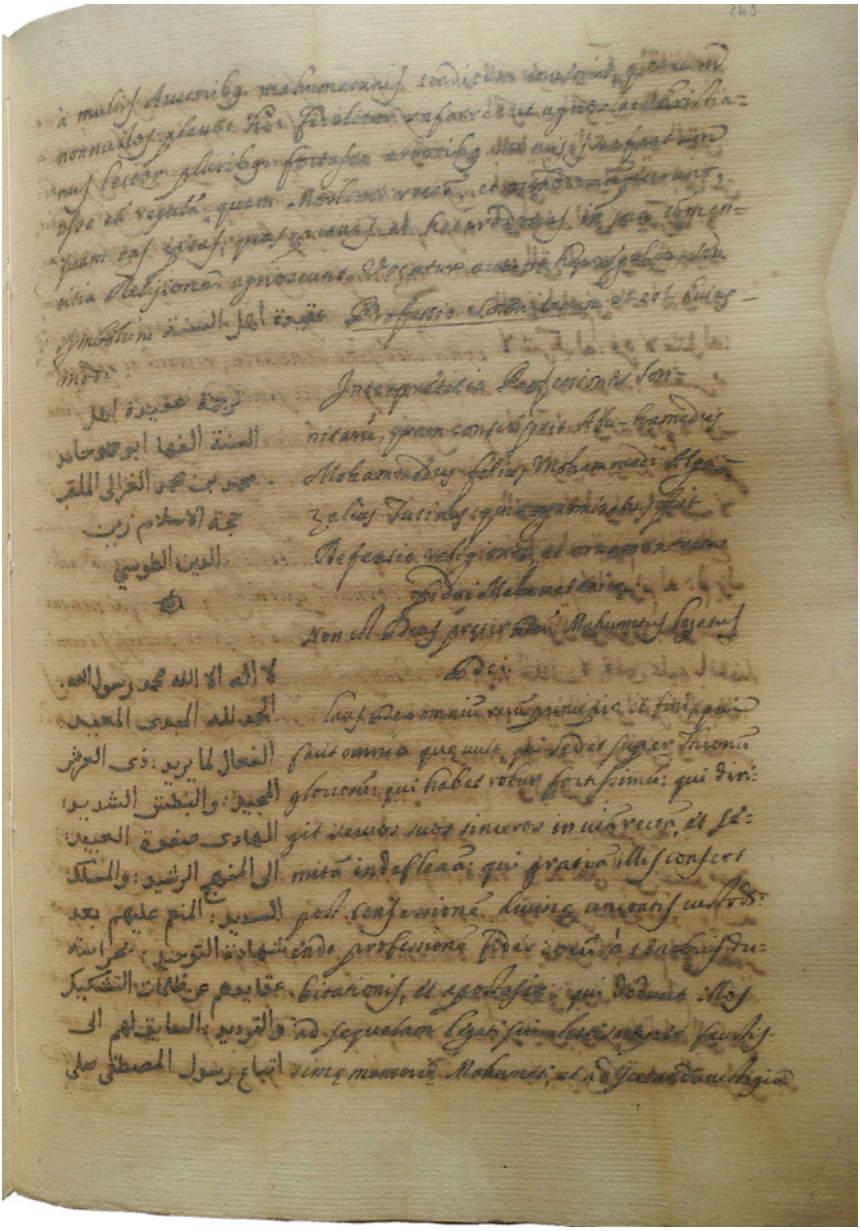


FIGURE 9 *Ms no. IX, beginning of* Tarjamat 'aqīdat ahl al-sunna*, by al-Ghazālī*
F. 243A, FROM THE LIBRARY OF THE ORDER OF THE CLERKS REGULAR OF THE MOTHER OF GOD, ROME, THE MARRACCI COLLECTION. © ROBERTO TOTTOLI

notes and refutations but without the Arabic of the Qur'ān (fig. 10).[51] The text is an intermediate version and not the final one given to the typographer. A cursory inquiry into it shows that Marracci went on working on it and changing things in the translation and in the commentary (this is most evident in the names: "Scholia" and "Confutationes" instead of "Notae" and "Refutationes"), modifying the wording and some of the interpretations, though the structure and nature of the work's contents are fixed.[52] Even if a comprehensive inquiry is required in order to be certain, the manuscript appears to be the last version before the copy was given to the printer and the corrections made on the proofs; it is thus clearly a later recension when compared to the preceding manuscripts, which reflect earlier stages of the work of translation and commentary.

Finally there is a third group of manuscripts which I would define as belonging to the work materials and tools used by Marracci. No doubt this is not all that Marracci used for his work; the list of manuscripts provided by Nallino attests to the wide range of sources he had access to. However, these further manuscripts make clear aspects of his method and of the reference works he had at disposal. The most important of these manuscripts is a large miscellany which Marracci no doubt must have commissioned from various writers/copyists (most probably given the script, Maronites who were present in Rome) so as to have an anthology of the texts that he needed (fig. 11).[53] The manuscript has

51 X: MS B66 (= ML II?), 684 ff. ca., page dimensions: 265–274 × 195 mm., written surface: 220 × 145 mm. (*sunt folia 684* "there are 684 folios" is written on the last page); the numeration of the preceding folio reaches no. 554, since the foliation begins, for no apparent reason, after the *Confutationes* at the beginning of *sūra* 4, beginning of the fascicule. The volume includes the translation of the whole Qur'ān with commentaries and refutations, titled: *Textus Alcorani*, corresponding to the second volume of the *Alcorani textus universus*.

52 For this consideration I make reference to a first analysis of the versions of the *sūra* 18, such as they appear in the manuscripts and in the printed version, which will appear in a further study I am preparing.

53 XI: MS B76 (= ML XIII?), III+346+III ff. ca. (flyleaves are from the recent restoration); page dimensions: 265–270 × 200 mm., writing surface: 140–160 × 220–230 mm., but the original papers appear of reduced dimensions and enlarged by the restoration; parchment cover. There is a page numeration (pp. 679 [because no. 97 is repeated; a page between pp. 258 and 259 is not numbered; a blank page between 291 and 292 is not numbered]). Blank pages are at the end of the fascicules usually corresponding to single units from different works, with implication for the wrong numeration, and thus attesting that the fascicules including specific works were copied independently. P. 1 is dated die 6 Maij 1658; different hands; some texts appear to have been copied by Marracci himself, on other occasions pages include notes in margin by the hand of Marracci. The manuscript is a miscellany of short texts of various arguments, mostly sources that he used and quoted in his works.

SVRA. I.
APERIENS.
Meccana: commatum vij
1 In Nomine Dei Misericordis Misericordis.
2 LAVS Deo Omnis Seculorum:
3 Misericordi, Misericordiarum
4 Regi, diei Judicij
5 Te colimus, et abste opem imploramus:
6 Dirige nos in Viam rectam
7 Viam illorum, erga quos beneficus fuisti;
Non
et non Iratorum.
Scholia.
Aperiens]. Ita inscribit hic Sura, quia aperit quodammodo
januam Lectori totius libri: quamobrē alij inscribūt
Aperiens librum. Non male observaris, Theodosium. Alijs titulis
hanc Suram insignivit: Vocant enim Matrem libri:
Sura Thesauri: Suram Laudis:
Suram orationis. Suram gratiarum ac-
oris, et precationis. et alijs huiusmodi. Sequens constat com-

FIGURE 10 *Ms no. x, beginning of the text,* sūra *1*
F. 1A, FROM THE LIBRARY OF THE ORDER OF THE CLERKS REGULAR OF THE MOTHER OF GOD, ROME, THE MARRACCI COLLECTION. © ROBERTO TOTTOLI

Each folio has, for sake of reference, marginal letters (a/b/c/d/e/f), while some folios have Latin translations after the Arabic. Works included:

1. pp. 1–74: (min) *Kitāb al-anwār* by al-Bakrī (see Nallino, Le fonti arabe manoscritte, no. 26), Oriental *naskhī*; dedication to the Virgin Mary in red at the beginning; p. 12 chapter II on Hāshim; p. 19: part IV, titled in Latin; p. 20: *Et Infra de Amana matre Mahometi*; p. 22 part VI; p. 41: part IX; p. 70: note in the header: *die 17 Junii*; p. 74 colophon: *hādhā ākhar mā wajadnā masṭūran min kitāb intiqāl al-anwār sayyidinā wa-mawlānā rasūl rabbinā*; 3 ff. [pp. 75–80: recent numeration by pencil] blank and not numbered;

2. pp. 75–185: *Kitāb iʿlām al-warā bi-aʿlām al-hudā* (by al-Ṭabarsī, d. 552/1158, see Brockelmann, *Geschichte* Supp. I, 709); p. 101: *faṣl al-thānī*; p. 107: part six; p. 127: *Bāb rābiʿ*; p. 176: *Bāb al-khāmis* on the wives of the Prophet; p. 182: sixth *bāb*;

3. pp. 186–216: *Kitāb al-nāsikh wa-l-mansūkh fī l-Qurʾān taʾlīf al-imām Abī l-Qāsim Hibat Allāh al-mufassir* (see Nallino, Le fonti arabe manoscritte, no. 24);

4. pp. 217–21: *... qāla Abū l-Ḥusayn Aḥmad b. Fāris b. Zakariyyā raḥimahu ... hādhā dhikr ma yajibu ʿalā l-marʾ al-muslim ...* (short compendium on the *nasab* and birth of Muḥammad);

5. pp. 222–42, after invocation: *qāla al-Masʿūdī ...* (see Nallino, Le fonti arabe manoscritte, no. 35) *dhikr al-mubdaʾ wa-shaʾn al-khalīqa*; p. 230: *dhikr qiṣṣat Ibrāhīm*; p. 235: *dhikr al-rūm*; p. 237: *dhikr akhbār al-Iskandariyya*; p. 237: *dhikr jāmiʿ al-taʾrīkh fī badʾ al-ʿālam ilā mawlid ...*; pp. 243–250 blank pages; beginning of the *Murūj al-dhahab* by al-Masʿūdī.

6. pp. 250–6: *Lamʿ man akhbara l-ʿarab li-Mār Krīghūriyūs Abū l-Faraj ... dhikr aḥwāl al-ʿArab qabla l-islām*;

7. pp. 256–60; p. 258 and ff. are not numbered and blank; *Ex Notis Eduardi Pockockij*, alternating Arabic and Latin;

8. between pp. 257 and 258 there is a fascicule of different dimensions of 8 ff. (page dimensions: 200 × 135 mm. ca., 18 lines), titled *De Arabum Moribus ante Mohammedem*;

9. pp. 261–80: *Descriptio Meccae ... Edrisi*; p. 262: *... al-Mustaṭraf*; the text alternates Arabic and Latin and contains various texts (with inserted p. 265 which has a list of *auctores* in Arabic and in Latin transcription followed by the death date); it includes traditions on Mecca up to king Qays with an interlinear translation in Latin;

10. pp. 281–91: translation of the *ʿAqīdat ahl al-sunna* by Abū Ḥāmid al-Ghazālī (see Nallino, Le fonti arabe manoscritte, no. 4 who states that Marracci used the translation by Pococke; this should now be verified in this part of the manuscript) in two columns, Arabic on the right and Latin on the left; 4 unnumbered pp. follow; at the end there is a page mentioning Card. Massimo;

11. pp. 292–3: *Taʾyīd al-milla* (see Nallino, Le fonti arabe manoscritte, no. 31);

12. pp. 294–326: *Ahl al-kufr wa-l-rijs ...*; p. 298: *al-bāb al-rābiʿ*; p. 307: *al-bāb al-awwal min al-faṣl al-thānī*; p. 309: *al-faṣl al-thālith*; by another hand the new fascicule; p. 316: *al-faṣl al-rābiʿ*, then 5 unnumbered pp. follow;

suffered from a recent restoration which compromised its margins and other information on its pages, but, regardless, most of the texts are immediately recognizable although a detailed listing will require further inquiry. That this manuscript or at least parts of it correspond to an early collection of sources copied at different times and then later collated is attested by some dates given throughout the manuscript: May 6th, 1658 (p. 1), February 11th, 1654 (p. 185) and December 16th, 1657 (p. 557). The manuscript as a whole contains many works which can easily be identified in the list given by Nallino of Marracci's sources and which can contribute to enriching that evidence with textual testimony that some of those sources were copied for Marracci as early as the 1650s. Furthermore, one of the texts in this miscellany gives evidence of another copy that was made from one of the manuscripts of George Strachan preserved at that time in the monastery of the Discalced Carmelites.[54]

---

13. pp. 327–67: p. 327: *Pars trigesima Albochary*; p. 365 in Latin; p. 367: end of the thirtieth and last part of the *Ṣaḥīḥ* of al-Bukhārī (see Nallino, Le fonti arabe manoscritte, no. 25); then 7 pages unnumbered follow, though the subsequent numeration is correct since it includes them;

14. pp. 375–557: Book of Ismāʿīl. . . . b. Shāhinshāh b. Ayyūb (i.e. Abū l-Fidāʾ) (d. 731/1331, see Nallino, Le fonti arabe manoscritte, no. 36) from the beginning with the list of the sources; p. 376: *al-amr al-thānī*; between pp. 382 and 383 there is a table with the years of difference between ages (fig. 12); p. 385 is numbered twice; p. 400: *ʿan ḥukkām banī Isrāʾīl*; p. 418: *dhikr naql al-tawrāt*; p. 424: different hand at the beginning of the chapters dealing with the caliphal successors to Muḥammad; p. 426: *dhikr . . . mulūk al-fars*; from here onwards titles in Latin and added rubrics; pp. 463–465 are numbered but blank (end of the fascicule); p. 466: *al-bāb al-khāmis*; pp. 471, 473, 475, 477, 479 are blank (maybe for the thick black ink on the recto); p. 501: blank at the end of the fascicule; p. 557: date *die 16 decembris 1657*; pp. 558–561 are blank;

15. pp. 562–679: *al-Kashf wa-l-bayān*, i.e. the Qurʾān commentary by al-Thaʿlabī (see Nallino, Le fonti arabe manoscritte, no. 21); from the beginning with the list of sources used by the author; half p. 580 and p. 581 at the end of the fascicule are blank; p. 574: *sūra* 2; p. 582: *sūra* 3 (because of a large lacuna in the commentary of the *sūra* 2); p. 614: *sūra* 4; p. 631: blank page; p. 645: *sūra* 5; pp. 660–1 are blank at the end of the fascicule; p. 679: end of the commentary at Q 5:123.

54 This is the case with the *Kitāb iʿlām al-warā bi-aʿlām al-hudā* by al-Ṭabarsī, text XI/2, which Nallino, Le fonti arabe manoscritte, no. 27, did not identify since it is quoted by Marracci in his work as *Aʿlām al-hudā*. The full title given here confirms what Della Vida, *George Strachan*, 89–90 suggested: he identified the work as being from among the manuscripts originally belonging to George Strachan and that Marracci consulted in the monastery of the Discalced Carmelites. This manuscript is now in the Vatican Library.

FIGURE 11 *Ms no. XI, fascicule inserted between pp. 257–8 [ff. 130b–131a]*
FROM THE LIBRARY OF THE ORDER OF THE CLERKS REGULAR OF THE MOTHER OF GOD, ROME, THE MARRACCI COLLECTION. © ROBERTO TOTTOLI

FIGURE 12 *Ms no. XI table between pp. 382–3 [ff. 192b–193a]*
FROM THE LIBRARY OF THE ORDER OF THE CLERKS REGULAR OF THE MOTHER OF GOD, ROME, THE MARRACCI COLLECTION. © ROBERTO TOTTOLI

While almost all the manuscripts described so far are written in Ludovico Marracci's hand, a few others are not. The collection of manuscripts also includes a copy of the Arabic vocabulary by Franciscus Raphelengius which was one of the major works in the field of the 17th century (fig. 13).[55] This manuscript copy faithfully follows the pagination of the printed edition (Leiden 1613) and was written by another hand.

Along with the Lexicon, manuscripts originally belonging to Marracci also include the grammar of Thomas Erpenius which comes from the same cultural sphere as the vocabulary of Raphelengius (fig. 14).[56] It was apparently written by the same hand as MS No. XII.

The last two manuscripts include entire or partial works. A manuscript probably collated at a later time includes some short texts which include the papers of lessons held at the Sapienza University in Rome, and one in particular is dated 1657. However, the final part of this same manuscript includes a long excerpt, or a collection of excerpts, from the *Historia Orientalis* by J.W. Hottinger (d. 1667), a work which was not held in high esteem by Ecchellensis,[57] but that, regardless, Marracci used and from which he took many quotations for his study.[58] However, that he did not feel comfortable quoting materials included in this work is attested by the imprecation following the title and

55 XII: MS B77 (= ML XIV?), 269 ff. (= p. 538), page dimensions: 275 × 200 mm., written surface: 200 × 160 mm. ca.; parchment cover, recent restoration. It is a manuscript copy of the *Lexicon arabicum* by Franciscus Raphelengius (1539–97), a famous Arabist who had the chair in Hebrew at Leiden University where he also taught Arabic. On him and his *lexicon*, see the comprehensive article by Hamilton, 'Nam tirones sumus' Franciscus Raphelengius. The pagination of this manuscript is identical to that of the first edition printed in Leiden 1613 and differs from that only because omits the Hebrew transliterations; in comparison to the printed edition the Latin index and the *Observationes* are also missing.

56 XIII: MS B73 (= ML XI?), I+68+I ff. ca., page dimensions: 270 × 200 mm. ca., written surface: 250 × 160; paper cover; first volume of the Arabic grammar: *Thomae Erpenij, Grammaticae Arabicae, Liber primus de Orthographia, Caput Primum De Literis*. This is the well-known grammar by Thomas Erpenius (Thomas van Erpe, 1584–1624), the Dutch orientalist, the first edition of which appeared in Leiden in 1613. It is apparently written by the same hand as the *Lexicon*, see above. At the end of the grammar a fascicule of 6 ff. is bound in which is included an Italian text: *I Cantici del Ven. S.F. Bartolomeo Cambi da Saluzzo* "Nella notte di Pentecoste" 30 maggio 1605.

57 On Hottinger and the low opinion in which he was held by Ecchellensis, and on his life and works, see Loop, Johann Heinrich Hottinger, 170ff.

58 The use of Hottinger is mentioned and underlined by Nallino, Le fonti arabe manoscritte, 98, 101, 102, 104, 105, and 107, in connection with some sources quoted by Marracci.

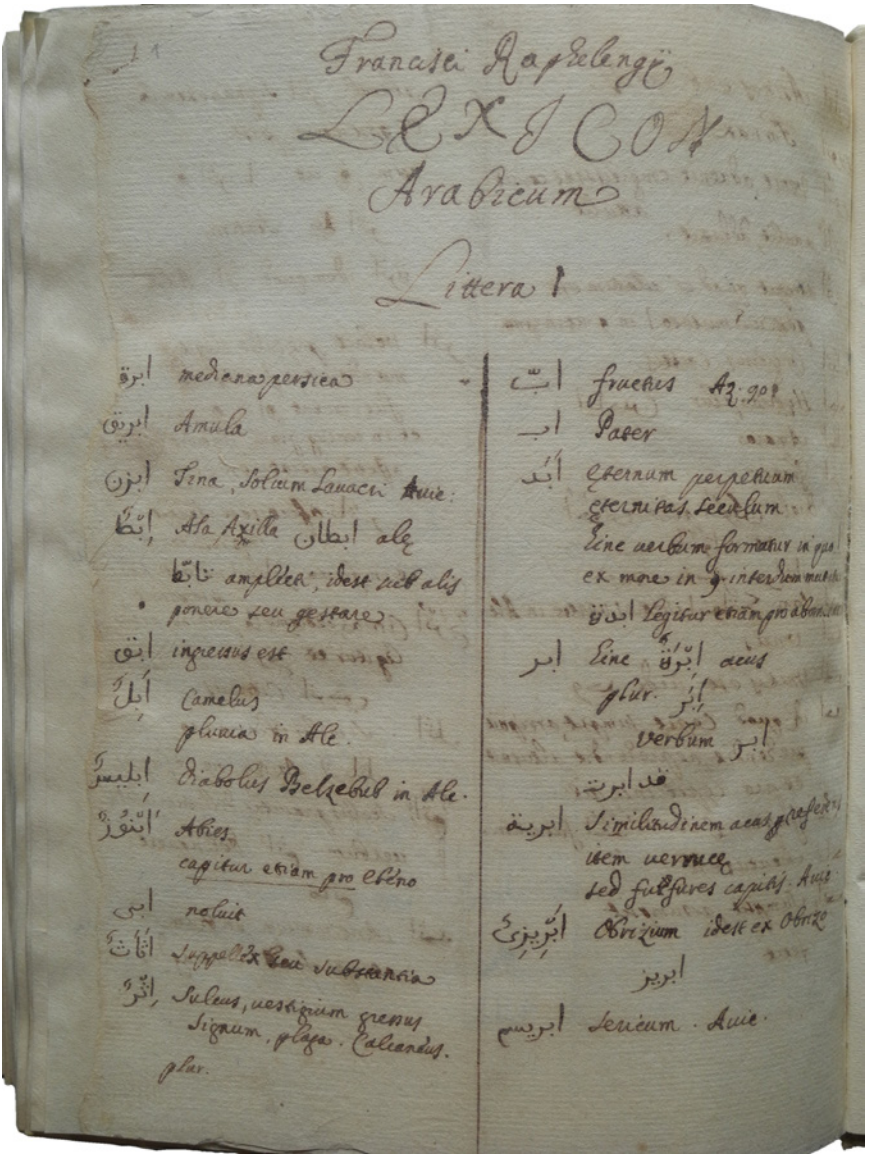


FIGURE 13 *Ms no. XII, beginning of the text*
F. 1A, FROM THE LIBRARY OF THE ORDER OF THE CLERKS REGULAR OF THE MOTHER OF GOD, ROME, THE MARRACCI COLLECTION. © ROBERTO TOTTOLI

FIGURE 14 *Ms no. XIII, first page*
F. 2A, FROM THE LIBRARY OF THE ORDER OF THE CLERKS REGULAR OF THE MOTHER OF GOD, ROME, THE MARRACCI COLLECTION. © ROBERTO TOTTOLI

the name of the author: *Ex Historia Orientali Joh. Henrici Hottingeri Tigurini laʿanahu Allāh* ("May God curse him!") (fig. 15).[59]

The final work is a treatise in Italian, entitled *In qual modo possa conoscersi la vera religione* ("How it is possible to know the true religion") (fig. 16).[60] This text, a polemical refutation of Jewish and Islamic tenets, no doubt constituted another text included in Marracci's collection serving his polemical purposes concerning Islam and the Qur'ān.

This list is a preliminary description of the collection of manuscripts just discovered in Rome at the home of the Order of the Mother of God in Piazza di Campitelli. A comprehensive study would permit us to gain better knowledge of the contents and, above all, allow us to work on the various versions of the translation of the Qur'ān and thus achieve a new understanding of the way Marracci worked and his procedures. All of this, resulting from study of the multiple indications in these manuscripts, can serve various purposes and in the near future I hope to be able to contribute some specific studies and to prompt other researchers to follow the various possible lines of research.

These lines of research are indeed multiple, given the importance of this material. First of all the manuscripts discovered attest to the statement that Marracci makes in his work that he had translated the Qur'ān four times; here we have all the versions (plus the printed one). These versions can also help us understand what went wrong with the printing of the Arabic text in Padua and the questions that were prompted by the sources and their quoted versions.

---

59 XIV: MS B71 (ML VIII), II+70 ff. ca.; page dimensions: 270 × 200 ca., written surface: 255–170 × 175–90 mm.; paper cover; fascicules not bound; collection of various sparse texts including lessons at Sapienza University and excerpts from the *Historia Orientalis* by J.H. Hottinger (1620–1667). Fascicule I: Arabic text written half page in column, titled *al-muqaddima*, followed by a binion where there is mention of the *Qānūn fī l-ṭibb* by Avicenna; then other fascicules with indication of *Lectio*, 1a, 2a etc.; f. 2a: the text of a lesson at the Sapienza University dated 1657. The last 58 numbered pp. + 11 pp. of index and one blank page include *Ex Historia Orientali Joh. Henrici Hottingeri Tigurini laʿanahu Allāh* ("May God curse him!"). The pages on the lessons at the Sapienza were added at a different time to the manuscript including Hottinger's text.

60 XV: MS B72 (ML IX), 150 ff. ca.; page dimensions: 270 × 195–200 mm. ca., written surface: 210–220 × 140–145 mm.; paper cover. Work in Italian titled *In qual modo possa conoscersi la vera religione*; on the spine of the box is written: "Dissertazione: La vera religione" (Dissertation: the true religion), a work on Jewish and Islamic polemical themes, apparently by different hands according to the fascicules: ff. 2a-: 1st fasc. by the hand of Marracci; ff. 8b f.: 2nd fasc.: *Del Esistenza delle sacre scritture*; chapter at the end: *Conclusioni le quali si deducono dalle cose già dette*. See also between chps. VII and VIII: *Si risponde ad alcune opposizioni le quali si fanno dai Mahomettani contra le cose già dette*.

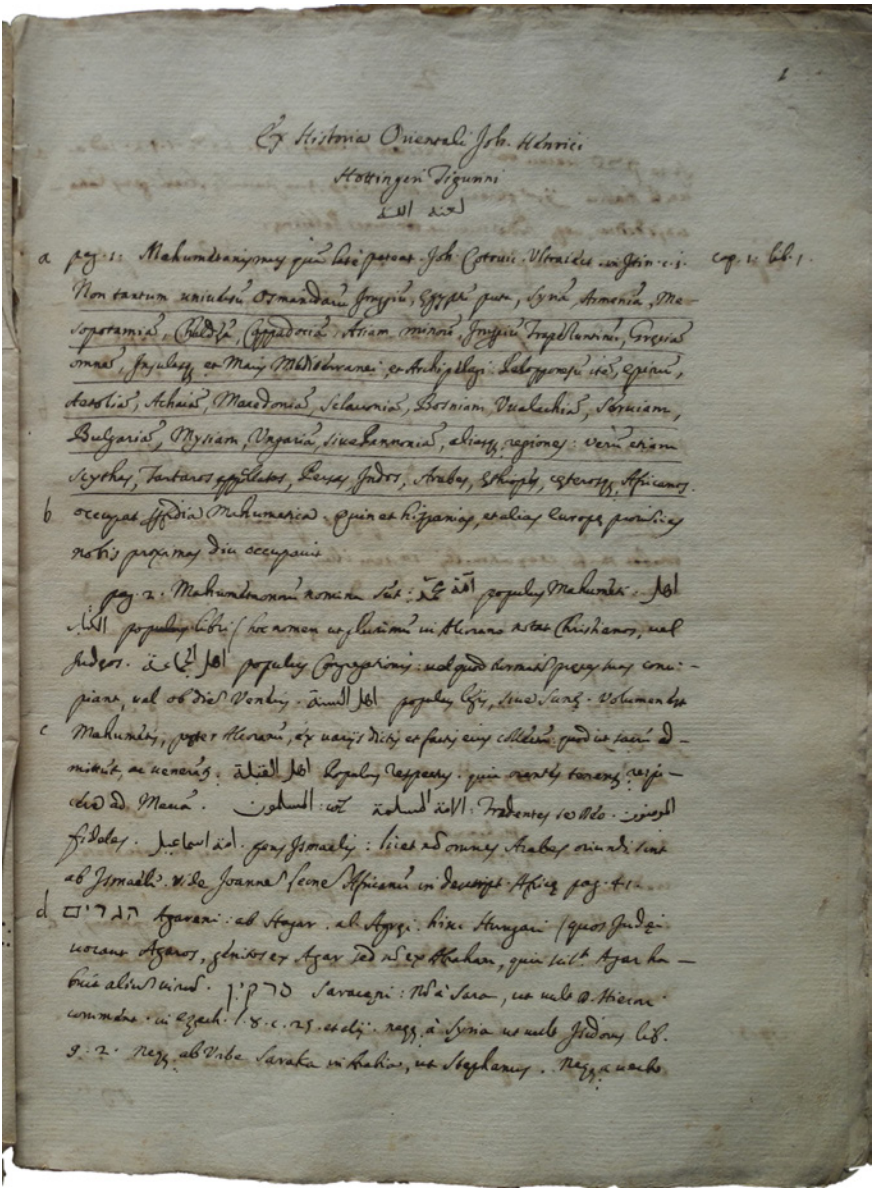


FIGURE 15 *Ms no. XIV, first page of* Ex Historia Orientali *by J.H. Hottinger*
F. 37A, FROM THE LIBRARY OF THE ORDER OF THE CLERKS REGULAR OF THE MOTHER OF GOD, ROME, THE MARRACCI COLLECTION. © ROBERTO TOTTOLI

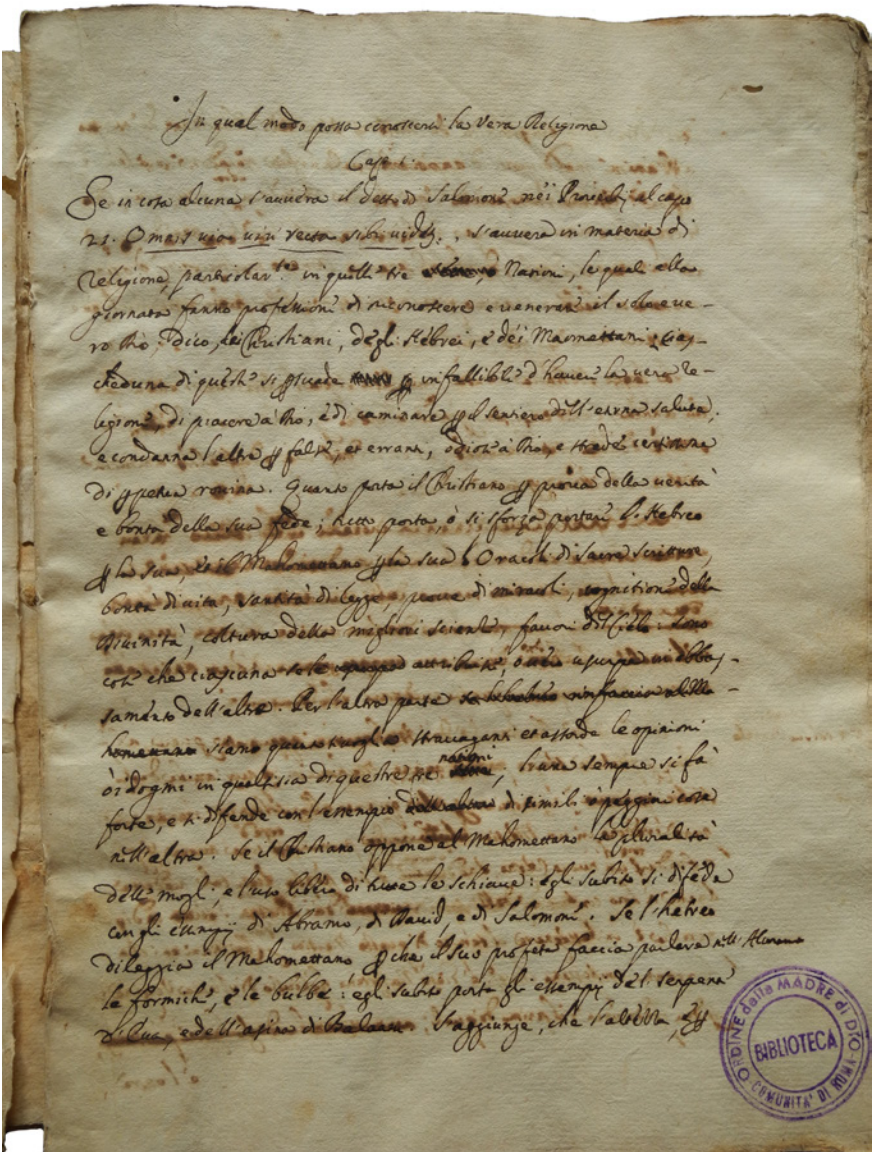


FIGURE 16 *Ms no. xv, first page*
F. 2A, FROM THE LIBRARY OF THE ORDER OF THE CLERKS REGULAR OF THE MOTHER OF GOD, ROME, THE MARRACCI COLLECTION. © ROBERTO TOTTOLI

A simple and practical example may explain this better. Massimo Rizzi in his useful essay worked on the passages quoted by Marracci from the *Kashshāf* of al-Zamakhsharī, showing how the passages of the printed *Alcorani textus universus* (1698) somehow contained variants and differences in comparison to the contemporary printed editions. However, the manuscripts that have been discovered provide evidence that a few of these passages in one manuscript version (in this case comparing printed edition to MS no. X) are different from the final 1698 printing and in line with the contemporary, widely dispersed versions of the commentary of al-Zamakhsharī.[61] It is not possible to ascertain when the text was changed or corrupted (i.e. if a further copy had been prepared, or in the copy for the typographer, or in the typographic composition or in the correction of the proofs). In any case this material attests to the complex situation surrounding the proper version of the text across the decades and its different layers.

In regards to the points of relevance for the Islamicist, to learn the origin of Marracci's peculiar numeration of the verses of the *sūra*s and its evolution is another point which will be helped by these manuscripts.[62] The question of his sources can be cleared up, particularly in regard to the materials here copied or those that Marracci had copied in the 1650s. But apart from the topics of relevance for Islamicists, a number of other questions can be answered by looking through these manuscripts. First of all, the Latinist can discover the evolution of the translation through its various layers and the extent of the revisions. The different layers of the manuscripts display the choices made and the problems faced by the translator; these are shown far more clearly than those displayed in the already underlined presence of differences in the translation between the quotation in the *Prodromi* (first published in 1691) and the final complete translation in the *Alcorani textus universus* (1698). The manuscripts discovered offer no less than three testimonies including various versions of the translation of the Qur'ān. It is sufficient to have a look at the various versions of *sūrat al-Fātiḥa*, of which there is also a fourth version, to understand the significance of this material:

---

61 See Rizzi, *Le prime traduzioni del Corano*, 151, *Subjānahu* (MS no. X, p. 161: *Subḥānahu*); p. 156, *qafāhu* (MS no. X, p. 161: *qafāhā* then corrected), *ḍaraba fī ṣadrihi bi-yadihi* (MS no. X, p. 161, has the correct order of the words); p. 161, *kāda* (MS X, p. 196: *kalā*); p. 170, *wa-allādhī* (MS X, f. 296a: *wa-lladhī*); pp. 176–177, the long quotation of the Arabic is not included in MS X, see f. 299b; p. 206 omitting *qawwāma* (MS X, f. 483a includes *qawwāma*).

62 The questions of relevance to Islamic studies are sizeable. A comprehensive inquiry is needed to clear up the many questions posed by the printed *Alcorani textus universus* at the light of this material.

Alcorani textus universus, ed. 1698 (first 1691), *Praefatio*	*Alcorani textus universus, Refutatio Alcorani*, Padua 1698	MS X (B66)	MS VI (B65)	MS V (B68bis)	MS II (B69)
p. 35 Laus Deo Domino Mundorum: Miseratori, Misericordi, Regnanti diei Judicii. Te adoramus, & opem tuam imploramus. Dirige nos ad viam rectam: viam illorum, erga quos beneficus fuisti, non eorum, in quos iram exercuisti; neque eorum, qui erraverunt	p. 1 1. In nomine Dei Miseratoris, Misericordis. 2. Laus Deo, Domino Mundorum. 3. Miseratori, Misericordi: 4. Regnanti diei Judicii, 5. Te colimus: & te in auxilium imploramus. 6. Dirige nos in viam rectam: 7. Viam illorum, erga quos beneficus fuisti: non actum iracundè contra eos: & non Errantium.	f. 1a 1. In nomine Dei Miseratoris Misercordis. 2. Laus Deo Domino (Seculorum erased): 3. Miseratori, Misericordi: 4. Regnanti (or. Regi) diei Judicij 5. Te colimus, et abs te opem imploramus: 6. Dirige nos in viam rectam viam illorum, erga quos beneficus fuisti; 7. (various corrections) non eorum contra quos iracundè actum: et non errantium.	f. 1a 1. In nomine Dei Misericordis Miseratoris. 2. Laus Deo, Domino Seculorum: 3. Misericordi, Miseratori: 4. Regnanti diei Judicij 5. Te colimus, et abs te opem imploramus: 6. Dirige nos in viam rectam, 7. Viam illorum, erga quos beneficus fuisti; non irae obnoxiorum, neque errantium.	f. 2a 1. In nomine Dei Misericordis Miseratoris. 2. Laus Deo Domino Seculorum, 3. Misericordi, Miseratori, 4. Regnanti diei Judicij. 5. Tibi servimus, et abs te opem imploramus 6. Dirige nos in viam rectam, 7. Viam illorum, erga quos beneficus fuisti: non irae obnoxiorum; neque errantium.	f. 3a In nom[in]e Dei Misercordis Miseratoris Laus Deo Domino Seculorum Regnanti diei Judicij Te colimus et abs te Dirige nos in viam rectam Viam illorum erga quos beneficus fuisti non viam obnoxiorum

But there is much more. The historian of the diffusion of the Arabic sources and knowledge in Rome during the 17th century now has some possible primary sources which can shed new light on the circulation of texts and their use, including through the activity of the Maronites. Finally, as regards literary studies as a whole, the fact that we have such a significant number of

re-elaborations of the same text can bring this material to the attention of the author-philologist who can help us understand the dynamics of the revision process and so further contribute to a bibliographical understanding of these re-workings that then produced the final printed work.

Bibliography

Bevilacqua, A.: The Qur'an translations of Marracci and Sale, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 76 (2013), 93–130.

Bobzin, H.: *Der Koran in Zeitalter der Reform*, Beirut-Stuttgart 1995.

———: Latin translations of the Koran. A short overview, in *Der Islam* 70 (1993), 193–206.

Borrmans, M. et al.: *Il Corano. Traduzioni, traduttori e lettori in Italia*, Milan 2000.

Borrmans, M.: Ludovico Marracci et sa traduction latine du Coran, in *Islamochristiana* 28 (2002), 73–85.

Brockelmann, C.: *Geschichte der arabischen Litteratur*, vol. 1: Weimar 1898; *Supplementband* 1: Leiden 1937.

Burman, T.E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom, 1140–1560*, Philadelphia 2007.

Carbonaro, D., and F. Petrillo (eds.): *L'Immacolata Madre di Dio nel Seicento. Apporti teologici e spirituali di Ippolito Marracci. Atti del XIV Colloquio internazionale di mariologia 2004*, Rome 2006.

Daniel, N.: *Islam and the West. The making of an image*, 2nd rev. ed., Oxford 1993.

———: The image of Islam in medieval and early modern period, in A. Nanji (ed.): *Mapping Islamic studies. Genealogy, continuity and change*, Berlin – New York 1997.

Davies, T.W.: Islam: A sketch with bibliography, in *The Biblical World* 5 (1896), 337–46.

Denison Ross, E.: Ludovico Marracci, in *BSOAS* 2 (1921–3), 117–23.

Elmarsafy, Z.: *The Enlightenment Qur'an. The politics of translation and the construction of Islam*, Oxford 2009.

Ferraironi, F.: *Tre secoli di storia dell'ordine della Madre di Dio*, Rome 1939.

Gabrieli, G.: Gli studi orientali e gli ordini religiosi in Italia, in *Il pensiero missionario* 3 (1931), 297–313.

Gilliot, C.: The "collections" of the Meccan Arabic lectionary, in N. Boekhoff-van der Voort, K. Versteegh and J. Wagemakers (eds.): *The transmission and dynamics of the textual sources of Islam. Essays in honour of Harald Motzki*, Leiden – Boston 2012, 105–33.

———: Textes arabes anciens, in *MIDEO* 25–26 (2004), 193–475.

Glei, R.F.: *Arabismus latine personatus*. Die Koranübersetzung von Ludovico Marracci (1698) und die Funktion des Lateinischen, in *Jahrbuch für Europaeische Wissenschaftskultur* 5 (2009), 93–115.

———: Der Mistkäfer und andere Missverständnisse. Zur Frühbyzantinischen Koranübersetzung, in R.F. Glei (ed.): *Frühe Koranübersetzungen. Europäische und aussereuropäische Fallstudien*, Bochum 2012, 9–24.

Glei, R.F. and S. Reichmuth: Religion between last judgement, law, and faith: Koranic dīn and its rendering in Latin translations of the Koran, in *Religion* 42 (2012) (special issue), 247–71.

Hamilton, A.: Abraham Ecchellensis et son nomenclator arabico-latinus, in B. Heyberger (ed.): *Orientalisme, science et controverse: Abraham Ecchellensis (1605–1664)*, Turnhout 2010, 89–98.

———: A Lutheran translator for the Qur'ān. A late seventeenth-century quest, in A. Hamilton, M.H. van den Boogert and B. Westerweel (eds.): *The Republic of the Letters and the Levant*, Leiden 2005, 197–221.

———: "Nam tirones sumus". Franciscus Raphelengius' *Lexicon Arabico-Latinum* (Leiden 1613), in *De Gulden Passer* 66–67 (1988–89), 557–89.

———: The study of Islam in early modern Europe, in *Archiv für Religionsgeschichte*, 3 (2001), 169–182.

Ibn Abī Zamanīn, Muḥammad b. ʿAbd Allāh: *Tafsīr ibn Abī Zamanīn, wa-huwa mukhtaṣar tafsīr Yaḥyā ibn Sallām*, ed. M.Ḥ.M.H. Ismāʿīl and A.F. al-Mazīdī, Beirut 2003.

———: *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿaẓīm*, ed. Abū ʿAbdallāh Ḥ. b. ʿUkāsha and M. b. M. al-Kanz, 5 vols., Cairo 1423/2002.

Karabulut, A.R. and A.T. Karabulut: *Dünya kütüphanelerinde mevcut İslâm kültür tarihi ile ilgili eserler ansiklopedisi* (= *Muʿjam al-taʾrīkh al-turāth al-islāmī fī maktabāt al-ʿālam*), Qayseri 2006.

Levi Dellavida (sic, *leg*. Della Vida), G.: *George Strachan: Memorials of a wandering Scottish scholar of the seventeenth century*, Aberdeen 1956.

Levi Della Vida, G.: Ludovico Marracci e la sua opera negli studi islamici, in *Aneddoti e svaghi arabi e non arabi*, Milan – Naples 1959, 193–210.

Lewis, B.: *Islam and the West*, Oxford 1993.

Loop, J.: Divine poetry? Early modern European Orientalists on the beauty of the Qur'ān, in *Church History and Religious Culture* 89 (2009), 455–88.

———: Johann Heinrich Hottinger (1620–1667) and the "Historia Orientalis", in *Church History and Religious Culture* 88 (2008), 169–203.

López-Morillas, C.: Secret Muslims, hidden manuscripts: Spanish translations of the Qur'ān from the fifteenth to the seventeenth centuries, in R.F. Glei, (ed.): *Frühe Koranübersetzungen. Europäische und aussereuropäische Fallstudien*, Bochum 2012, 99–116.

———: *The Qur'ān in sixteenth-century Spain*, London 1982.

Michel, T.: Jesuit writings on Islam in the seventeenth century, in *Islamochristiana* 15 (1989), 57–85.

Nallino, C.A.: Le fonti arabe manoscritte dell'opera di Ludovico Marracci, in *Raccolta di scritti editi ed inediti*, II, Roma 1940, 90–134 (originally appeared in *Rendiconti della Reale Accademia dei lincei*, cl. sc. mor. Ser. VI, vol. VII, fasc. 1–12, 1932, 303–49).

Pedani Fabris, M.P.: Intorno alla questione della traduzione del Corano, in L. Billanovich and P. Gios (eds.): *Gregorio Barbarigo patrizio veneto vescovo e cardinale nella tarda controriforma (1625–1697)*, Padua 1999, 353–65.

———: Ludovico Marracci e la conoscenza dell'islam in Italia, in *Campus Major* 16 (2004), 6–23.

———: Ludovico Marracci: la vita e l'opera, in M. Borrmans et al.: *Il Corano. Traduzioni, traduttori e lettori in Italia*, Milan 2000, 9–29.

Petrillo F. (ed.): *Ippolito Marracci protagonista del movimento mariano del secolo XVII*, Rome 1992.

Poggi, V.: Grandezza e limiti di Ludovico Marracci attraverso la "sura della caverna", in M. Borrmans et al.: *Il Corano. Traduzioni, traduttori e lettori in Italia*, Milan 2000, 31–79.

Rizzardi, G.: Il modello controversistico di Ludovico Marracci, in M. Borrmans et al.: *Il Corano. Traduzioni, traduttori e lettori in Italia*, Milan 2000, 81–109.

Rizzi, G.: *Le prime traduzioni del Corano in Italia: Contesto storico e attitudine dei traduttori. Ludovico Marracci (1612–1700) e la lettura critica del commentario coranico di Zamaḫšarī (1075–1144)*, Turin 2007.

Saracco, L.: Marracci, Ludovico, *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 70, Rome 2007, 700–2.

Sarteschi, F.: *De scriptoribus congregationis clericorum regularium Matris Dei*, Rome 1753.

Shellabear, W.G.: Is Sale's Qur'ān reliable?, in *MW* 21 (1931), 126–42.

Sutter Fichtner, P.: *Terror and toleration. The Habsburg Empire confronts Islam, 1526–1850*, London 2008.

Varani, G.: Leibniz und der Islam: Die Betrachtung des Korans als erster Ansatz zu einer Kulturbegegnung im 17. und 18. Jahrhundert, in *Studia Leibniziana* 40 (2008), 48–71.

Genres

Le contre-discours coranique et la construction d'une figure de l'opposant

Mehdi Azaiez

1 Introduction : du discours-rapporté au contre-discours coranique

Par essence, le discours rapporté est toujours séparé, distant d'une parole première qu'il vise à reproduire. Mais dire la parole d'autrui est toujours dire à nouveau sans jamais parvenir à renouveler fidèlement la parole initiale. Car quand bien même, la parole était reproduite à l'identique, trois faits qui sont autant de distances irrémédiables viendront la singulariser. La première distance est temporelle. Redire est toujours se situer en aval de la parole originelle. Ainsi, entre la première parole et celle qui la reproduit s'est écoulé un laps de temps plus ou moins long. De ce fait, le discours rapporté s'inscrit irrémédiablement dans un temps décalé et second. A cette première distance d'ordre temporel, s'ajoute la présence déterminante d'un médiateur, source de la parole reproduite. La deuxième distance est alors d'ordre énonciative. Car dire à nouveau la parole de l'autre implique systématiquement une altérité qui prend en charge la parole initiale. Celui qui reproduit la parole n'est jamais celui qui initialement l'a proférée (à l'exception de l'auto-citation). Mais cette deuxième distance est également accompagnée d'une modification du média. Le support de la parole reproduite abandonne la dimension auditive qui l'a vu naître pour demeurer dorénavant dans la sphère d'une visibilité graphique, celle de l'écriture. Cette troisième et dernière distance consacre définitivement la singularité du discours rapporté car la transcription écrite ne reproduit ni l'instant, ni la tonalité, ni la gestuelle qui pouvaient accompagner la parole initiale.

De ces trois distances, il est raisonnable d'affirmer que le discours rapporté – et à fortiori coranique – est une construction car il s'impose comme un événement toujours nouveau et irréductible à ce qui l'a précédé. Au centre de cette irréductibilité, il y a le Coran qui s'offre à la fois comme médiateur et comme média. C'est lui qui rend possible et malgré l'écueil des trois distances, l'existence de ce discours rapporté. De ce discours construit, il s'ensuit alors une interrogation centrale, car si ce discours est une « mise en voix » de la parole de l'adversaire, comment cette énonciation rapportée construit-elle alors la figure et l'identité de l'opposant dont elle rapporte les propos ? Quels sont les lieux, les formes de cette élaboration, et quelles sont par conséquent les stratégies discursives mises en œuvre et les effets induits sur l'auditeur ou le lecteur ? C'est à cet ensemble de question que le présent article tentera de répondre.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_009

Mais afin de cerner ces mécanismes d'élaboration de la figure de l'opposant, il faut revenir aux trois parties qui structurent ces discours rapportés de l'adversaire ou « contre-discours. »[1] A leur manière, chacune participent à cette élaboration riche et complexe. Le triptyque structurel dont il est question ici est construit autour des notions de Contre-Discours Citant Introductif (CDCI) suivi d'un Contre-Discours Rapporté Direct Présent (CDRDP) et s'achève sur un Contre-Discours Citant de la Riposte (CDCR). Par leurs formes et leurs contenus, ces trois énoncés mobilisent des stratégies dont les effets conjugués façonnent l'identité des opposants. Le premier énoncé fait de ces derniers des anonymes, le second les met en scène et le troisième les qualifie selon la seule volonté du locuteur coranique. Voyons ces trois points successivement.

2 Le Contre-Discours Citant Introductif et les stratégies d'une construction de l'opposant

2.1 *Le Contre-Discours Citant Introductif* (CDCI) *: définition et formes*

Le « Contre-Discours Citant Introductif » est par définition la partie introductive plus ou moins développée qui précède le verbe introducteur[2]. Ces énoncés introductifs se partagent en trois catégories : les formes simples, les formes intermédiaires (ou semi-complexes) et les formes complexes. Les formes simples se caractérisent par la présence unique du verbe introducteur accompagné de pronoms personnels affixes. Pour exemple le verset 2:116 a pour introduire le Contre-Discours Rapporté Direct la seule présence du verbe introductif *qālū*[3]. Leurs formes sont remarquables par l'absence de désignations claires

1 Pour une introduction substantielle à la notion de « contre-discours », on se référera à notre article intitulé « le contre-discours coranique » ; Azaiez & Mervin, *Le Coran. Nouvelles approches*, 257-90.

2 Le terme « citant » est employé ici afin de rappeler la distinction entre deux propositions considérées comme syntaxiquement indépendantes : l'énoncé « citant » et l'énoncé « cité. » L'énoncé « citant » précède ainsi la parole rapportée stricto-sensu qui n'est autre que l'énoncé « cité. » Dans le cas de l'expression « Contre-Discours Citant Introductif », l'emploi du participe « citant » souhaite uniquement rappeler la distinction entre les deux énoncés « citant » et « cité. » On pourra tout aussi bien parler de « Contre-Discours Introductif. » On désigne par l'expression « verbe introducteur », l'usage d'un verbe qui introduit le discours rapporté de l'adversaire, en l'occurrence le verbe *qāla* (q-w-l).

3 Au niveau syntaxique, la langue arabe permet d'introduire des propositions indépendantes au style direct en utilisant le prédicat verbal « dire » (*qāla*), les particules (*annā*) et (*innā*), et la particule (*an*). Notre étude a privilégié les occurrences où l'emploi du verbe *qāla* est avéré.

de l'opposant avec toutefois deux exceptions[4]. Ici, c'est le verbe *qāla* qui introduit les contre-discours à quelques exceptions près[5]. La deuxième forme dite « intermédiaire » se construit autour de propositions qui dépassent la simple mention du verbe introductif *qāla*. On peut y trouver à la fois la présence de noms (*nās*[6]), de pronoms relatifs (*alladhīna*[7]) ou de désignations péjoratives (*al-kāfirūn*[8]) qui pour ces dernières qualifient l'adversaire responsable du discours rapporté. Enfin, la troisième forme dite « complexe » se singularisent par la longueur des propositions introductives qui tendent à mettre en scène un contexte succinct introduisant ainsi le cadre du propos rapporté. Ce type d'énoncés introductifs est bien illustré par l'exemple suivant : « Et quand vous aurez achevé vos rites (*fa-idhā qaḍaytum manāsikakum*), alors invoquez Allah comme vous invoquez vos pères (*ābā'akum*), et plus ardemment encore. Mais il est des gens qui disent seulement. . . . »[9]. Les propositions introductives peuvent être également doubles lorsque deux contre-discours rapportés directs présents se logent dans le même verset[10].

2.2 *Le Contre-Discours Citant Introductif et la construction d'une figure de l'opposant*

Un fait patent et largement partagé par l'ensemble des CDCI est l'absence de désignations explicites des opposants. Les effets stratégiques produits expliquent sans doute les raisons d'une telle absence. On en dénombre au moins trois que nous avons qualifiés de stratégies d'indistinction, d'intemporalité et de contraste. Du terme d'indistinction, il faut entendre que l'identité est délibérément « noyée » dans un anonymat. Ne pas nommer joue ici un rôle de dévalorisation de l'adversaire. Il élargit dans le même temps l'audience des potentielles personnes concernées, conséquence de ce même anonymat. Ce dernier crée de surcroît une connivence entre le locuteur et les auditeurs croyants qui se

4 Q 5:64 (les Juifs) ; 9:30 (les Juifs).

5 Le contre-discours peut être introduit par un autre verbe comme : « *sa'ala.* » Cf. Q 4:153 ; 7:187 ; 51:12 ; 75:6 ; 79:42.

6 Pour exemple, la partie introductive du verset Q 2:8 وَمِنَ النَّاسِ مَن

7 Pour exemple, la partie introductive du verset Q 3:181 لَّقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ

8 Pour exemple, la partie introductive du verset Q 5:17 لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ

9 فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ

10 Pour exemple, les deux parties introductives présentes dans le verset Q 6:93 وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا (première proposition introductive) et « وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن » (deuxième proposition introductive).

solidarisent sur le compte d'un adversaire implicitement convoqué et reconnu. Dévalorisation, élargissement, connivence sont ici des effets qui sont renforcés par une deuxième stratégie : l'intemporalité de l'événement polémique. Ne pas désigner l'adversaire entraîne en effet la possible actualisation de la controverse à chaque lecture (ou écoute) du Coran. Sortie d'un cadre historique précis que renforce l'absence marquante de noms propres à quelques exceptions près, la figure de l'opposant est comme déplacée et réorientée par le texte lui-même. C'est ici une troisième stratégie mise en place : l'effet de contraste. Il s'agit ici de réorienter la possible identité de l'adversaire vers les parties modalisées du texte. Autrement dit, ne pas nommer l'adversaire, c'est lui affecter une identité construite par les qualificatifs que lui donne le Coran. Dans le cadre de la polémique, il se conçoit alors que cette identité s'élabore autour de vocables variés et très péjoratifs mais aussi d'éléments de mise en scène (souvent très succincts) en défaveur de l'opposant[11].

Les exemples sont nombreux. Qu'ils nous suffisent d'en proposer quelques-uns puisés parmi les cinq questions argumentatives. Il existe, en l'état, des CDCI (Contre-Discours Citant Introductif) que nous qualifierons de neutres et qui n'introduisent un contre-discours que par le verbe *qāla*. Les occurrences sont particulièrement significatives dans les discours contre l'eschatologie. Parmi ces derniers, la modalisation (l'intervention du locuteur sur son propre énoncé) s'opère soit dans les versets qui suivent les contre-discours ou soit dans les CDCR (Contre-Discours Citant de la Riposte). Pour ce dernier cas, un bel exemple est à lire en Q 32:10 : وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ.

L'expression « *bal hum bi-liqāʾⁱ rabbihim kāfirūn*ᵃ » est un commentaire (une modalisation du locuteur) qui vient réfuter le contre-discours. La réfutation a pour objet de souligner l'incroyance des opposants. L'identité qui n'est pas donnée est donc ici « rejetée » vers la partie modalisée du verset. Ne pas nommer permet au Coran de construire alors une figure de l'opposant dont l'identité n'est autre que ce qu'il en dit dans ses commentaires qu'il inclut dans la partie du CDCR (contre-discours citant de la riposte). L'opposant est dans le

11 Matthias Radscheit propose la liste suivante : « "oppose" (*ḥādda*, e.g. Q 9:63 ; 58:5), "make a breach" (*shāqqa*, e.g. Q 4:115 ; 8:13), "transgress" (*iʿtadā*, e.g. Q 3:112 ; 5:78), "turn away" (*aʿraḍa*, e.g. Q 18:57 ; 54:2), "revile" (*sabba*, Q 6:108), "defame" (*lamaza*, e.g. Q 9:58 ; 79), "contrive" (*kāda*, e.g. Q 7:195 ; 77:39), "plot" (*makara*, e.g. Q 7:123 ; 35:10), "forge a lie [against God]" (*iftarā l-kadhiba*, e.g. Q 29:68 ; 61:7), "lie" (*kadhaba*, e.g. Q 2:10 ; 39:32) ; "cry lies" (*kadhdhaba*, e.g. Q 35:25 ; 83:12), "grow arrogant" (*istakbara*, e.g. Q. 6:93 ; 37:35), "mock" (*istahzaʾa*, e.g. Q 9:65), "deride" (*sakhira*, e.g. Q 6:10 ; 9:79), "laugh" (*ḍaḥika*, e.g. Q 23:110 ; 83:29), "chatter" (*khāḍa*, e.g. Q. 6:68 ; 9:69), "play" (*laʿiba*, e.g. Q 9:65 ; 43:83), etc. » Cf. Radscheit, Provocation, EQ, iv, 309.

cas présent affublé de l'accusation de *kufr* qui fonde le seul élément constitutif de son identité.

Mais si la modalisation prend place dans la partie qui succède le contre-discours, le Coran fait également un usage fréquent d'énoncés introductifs modalisateurs. Ils sont, en effet, marqués par des éléments succincts de mise en scène qui viennent orienter stratégiquement le sens du contre-discours. En effet, parmi les discours contre les croyants, on lit en Q 19:73, le contre-discours introductif suivant : وَإِذا تُتلى عَلَيهِم آياتُنا بَيِّناتٍ قالَ الَّذينَ كَفَروا لِلَّذينَ آمَنوا أَيُّ الفَريقَينِ خَيرٌ مَقامًا وَأَحسَنُ نَديًّا.

L'intérêt de cet énoncé introductif (*wa-idhā tutlā ʿalayhim āyātunā bayyināt*^{in} *qāla alladhīn*^{a} *kafarū li-lladhīn*^{a} *āmanū*) outre de mettre en scène la révélation coranique est de qualifier négativement l'opposant (*alladhīn*^{a} *kafarū*). Il s'agit en l'occurrence d'un énoncé modalisateur préventif. On retrouve ce motif à maintes reprises dans l'ensemble des Contre-Discours Citant Introductif (*v.* Q 10:15 ; 30:58 ; 34:43 ; 45:25 ; 47:16). D'autres CDCI permettent par ailleurs de mettre en scène d'autres actions et comportement de l'adversaire : il peut venir écouter l'allocutaire coranique (Q 4:25), construire un lieu de culte (Q 9:107), rencontrer les croyants (Q 2:76), rester en arrière du combat (Q 48:15). Par ces exemples, on comprend ainsi que les CDCI participent pleinement à l'identité de l'opposant en mettant en scène ses agissements.

3 Le Contre-Discours Rapporté Direct (CDRD) et les stratégies d'une construction de l'opposant

3.1 *Le Contre-Discours Rapporté Direct (CDRD) : définition et formes*

Les parties introductives dont il était question précédemment sont suivies des énoncés rapportés ou Contre-Discours Rapportés Direct (CDRD). On définira les Contre-Discours Rapportés Direct comme les discours rapportés tenus par les adversaires du Coran et tel quel le Coran les met en scène. Considérés sous l'angle de l'argumentation, ils répondent à quatre formes distinctes : l'assertion, la concession, l'assertion hypothétique et l'interrogation.

L'assertion est un énoncé qui affirme une position, une croyance tout en rejetant celle défendue par le Coran. Par exemple, la formule lapidaire dans Q 2:116 : « Allah s'est donné un enfant (*ittakhadha Allāh*^{u} *walad*^{an}). » Le contre-discours est ici une assertion qui défend une position théologique rejetée par le Coran.

Par concession, il faut entendre tout énoncé qui affirme la modification de la position de l'opposant et son ralliement aux thèses défendues par le Coran.

Le premier contre-discours coranique en est un exemple très révélateur. On lit le contre-discours suivant dans Q 2:8 : « Nous croyons en Allah et au Dernier Jour » (*āmannā bi-Allāh^{i} wa bi-l-yawm^{i} l-ākhir^{i}*). Il s'agit ici d'une concession de l'opposant que le Coran vient remettre en cause sans ambage : « mais en réalité, ils ne croient pas. »

L'énoncé hypothétique ou l'assertion hypothétique désigne tout énoncé qui tente par le raisonnement logique de contre-argumenter certaines assertions coraniques[12]. Pour exemple, le verset Q 4:148 : « … Si Dieu l'avait voulu, nous n'aurions pas été associateurs, non plus que nos pères, et n'aurions rien rendu illicite. … » La proposition « si Dieu l'avait voulu » (*law shā'a Allāh^{u}*) indique qu'il s'agit d'une hypothèse qui réfute implicitement l'assertion coranique que Dieu n'a pas d'associés. L'énoncé est ainsi fondé sur une relation d'implication entre la première proposition « si Allah avait voulu » et la deuxième proposition « nous ne lui aurions pas donné des associés, nos ancêtres non plus et nous n'aurions rien déclaré interdit. » Sous forme hypothétique, les contre-discours sont en réalité des affirmations implicites à contre-courant des thèses coraniques.

Enfin l'interrogation est comme son nom l'indique un énoncé interrogatif qui s'apparente à une objection[13] que l'on peut définir « comme l'expression d'une opposition argumentative du type de la réfutation, mais plus locale, moins radicale, par le biais d'un argument faible : objecter, c'est faire obstacle. »[14] On lit dans Q 2:26 un bel exemple de ce qui relève à l'évidence d'une réfutation questionnante. En effet, le contre-discours : « Qu'a voulu dire Allah par cette parabole ? » (*mādhā arāda Allāh^{u} bi-hādhā maṯal^{an}*) s'il est une réfutation, invite du fait de sa forme interrogative à une réponse qui préserve un semblant de communication avec l'adversaire. Tel n'est pas le cas avec l'assertion.

3.2 *Les CDRDP et la construction d'une figure de l'opposant*

Le contre-discours a la propriété de mettre en scène – oserons-nous dire mettre « en voix » –, la parole de l'adversaire. Cette mise en scène implique *de facto* une mise à distance des propos rapportés par le locuteur coranique. Ce dernier se détache ainsi de la parole déviante qu'il rapporte. Il s'agit donc d'un effet de distanciation stratégique. Cette mise à distance s'inscrit pleinement dans une théâtralisation de l'événement. On ne peut que souligner l'effet de réel qu'entraîne l'usage d'un discours rapporté. Reproduction d'un événement de parole, le discours tend ainsi à se poser comme vrai du fait même qu'il

12 Cf. Gwynne, *Logic*, 175-9 ; également Gwynne, Patterns, 83-4.

13 Q 2:26 ; Q 2:118 ; Q 4:77 ; Q 10:20 ; Q 13:27 ; Q 20:133 ; Q 25:41 ; Q 25:60 ; Q 28:47 ; Q 58:8 ; Q 74:31.

14 Plantin, *L'argumentation*, 71. Cf. Gwynne, Patterns, 83.

ne craint pas de donner la parole à des opposants. Ce dernier paradoxe est à souligner. Plus les paroles rapportées de l'adversaire sont violentes, radicales et sans concessions, plus elles acquièrent de véracité en tant qu'énoncés réellement proférés. Les exemples coraniques ne manquent pas. Les discours contre le Prophète sont parsemés de ce type d'énoncés tels que « Allons-nous abandonner nos divinités pour un poète possédé » (*a'innā la-tārikū ālihatinā li-shāʿir^{in} majnūn^{in}*) (Q 27:36) ; « C'est un sorcier, un menteur » (*hādhā sāḥir^{un} kadhdhāb^{un}*) (Q 38:4) ; « Il est possédé » (*bih^{i} jinnat^{un}*) (Q 23:70). La présence de tels propos si virulent dans le corpus ne s'explique essentiellement que par l'effet de réel qu'il contribue à donner aux discours rapportés. Enfin, ces discours sont dans une grande proportion des propos stéréotypés et répétitifs. Cela est particulièrement sensible lorsqu'on considère les contre-discours eschatologiques. Pour exemple, les expressions répétées suivantes : *matā hādhā l-waʿd^{u} in kuntum ṣādiqīn^{a}*[15] (à sept reprises), mais également : *a'idhā kunnā ʿiẓām^{an} wa-rufāt^{an} a'innā la-mabʿūthūn^{a} khalq^{an} jadīd^{an}* et ses formes approchantes (à onze reprises). La répétition joue ici un rôle stratégique qui pour citer Gasmi Laroussi : « n'est pas une donnée superflue dans notre discours. Qu'on veuille bien souligner ce fait (…) Elle signale l'élément principal dans le contenu transmis, et coïncide avec ce que l'énonciateur consciemment ou inconsciemment, veut préserver de toute perte et de toute perdition pour ne pas compromettre l'intelligibilité de son message »[16].

4 Le Contre Discours Citant de la Riposte et les stratégies d'une construction de l'opposant

4.1 *Le Contre-Discours Citant de la Riposte coranique (CDCR) : définition et formes*

Située immédiatement après le contre-discours rapporté direct présent, la riposte ou CDCR (Contre-Discours Citant de la Riposte coranique) est un énoncé où le locuteur intervient ou modalise le discours de l'adversaire afin de le réfuter. Si la riposte est systématique, il est fréquent qu'elle ne se situe pas dans le verset où le contre-discours se loge[17]. Mais dans le cas contraire,

15 Azaiez, *Polémique*, 386.

16 Laroussi, *Narrativité et production*, 139.

17 Parmi les contre-discours, les énoncés de la riposte sont présents dans de nombreux versets tels que : Q 89:15-6 ; Q 36:47 ; Q 37:169 ; Q 19:88 ; Q 38:5 ; Q 43:9 ; Q 25:41 ; Q 17:91-92 ; Q 17:94 ; Q 18:4 ; Q 45:32 ; Q 28:47 ; Q 2:76 ; Q 8:32 ; Q 4:72 ; Q 24:16 ; Q 9:59. Dans cette liste ordonnée selon la reconstruction chronologique et Nöldeke et Schwally, on constate la

et toujours dans une perspective qui s'attache à la dimension argumentative de ces énoncés, cette riposte peut prendre cinq formes distinctes : l'assertion, l'interrogation rhétorique, l'injonction, la louange ou encore la métatexte.

L'assertion. Elle est une proposition vraie (dans la perspective coranique) dont la première fonction est de contredire et neutraliser le contre-discours. Sorte de « contre contre-discours », elle porte une vision du monde défendue par le locuteur coranique qui tend principalement à magnifier la figure divine. On peut affirmer en l'occurrence que toute présence d'une riposte, et quelques soit sa forme expressive (affirmation, interrogation, injonction), constitue en soi une assertion.

La question rhétorique. Elle est une figure bien connue des livres bibliques qui consiste à poser une (fausse) question sachant pertinemment qu'elle ne requiert pas de réponse. En cela, elle est une assertion déguisée. Pour exemple, lorsque la riposte coranique pose la question suivante : « Aviserez-vous Allah de ce qu'Il ne sait pas, dans les cieux et [sur] la terre ? »[18] (*a-tunabbiʾūn*^{a} *Allāh*^{a} *bi-mā lā yaʿlamu fī l-samāwāt*^{i} *wa-lā fī l-arḍ*^{i} (Q 10:18). On conçoit aisément que la question rhétorique n'appelle aucune réponse et qu'elle exprime en réalité l'idée d'un Dieu au savoir absolu[19].

L'injonction. Elle est la forme la plus significative et la plus marquante des ripostes coraniques. Il s'agit de l'emploi du verbe dire à l'impératif (*qul*)[20]. Dans le cadre de l'énonciation coranique, elle établit une distinction entre un locuteur auteur (l'auteur de l'injonction), un allocutaire (le patient de l'injonction) qui n'est autre que le destinataire premier, et un destinataire second (l'auditeur ou lecteur lui-même patient de la relation locuteur/allocutaire).

La louange. Il s'agit de formules liturgiques de glorification ou de la mention de Noms divins. Si l'usage du discours rapporté vise à renforcer l'identité omnipotente de Dieu, les formules liturgiques, en tant que formes particulières du discours coranique, répondent à l'évidence à ce même objectif avec néanmoins une particularité déterminante : la performativité. On entend par ce terme, dans le cas présent, le fait que l'acte de louer « ne peut être analysé en termes d'information (…) » mais bien plutôt en tant qu'acte constituant une

prédominance de la riposte au sein même d'un verset dans les sourates de la fin de la période mecquoise et de la période médinoise.

18 Trad. Blachère.

19 Lire le paragraphe intitulé « Inquiry » dans Gwynne, Patterns, 83-4.

20 La formule d'injonction « *Qul* » est à classer parmi les nombreux procédés rhétoriques que sont les imprécations (*wayl*), les apostrophes (*yā ayyuhā l-nabī*) et autres formules stéréotypées analysées par Suyūṭī et Zarkashī. Lire Suyūṭī, *al-Itqān*, chapitre 51 ; Zarkashī, *al-Burhān*, chapitre 42. Lire également Gwynne, Patterns, 83-4.

action qui « n'est pas simplement un commentaire verbal d'une action qui lui serait extérieure, il est en et par lui-même une action. »[21] Ainsi, la louange joue un rôle stratégique dans l'argumentation coranique car elle « rend la vérité discursive et la discursivité véridique. »[22]

Le métatexte. Il s'agit d'un discours sur le discours. Appelé aussi métadiscours[23], il est « destiné à construire son image (celle du Dieu coranique), à la fois en tant qu'auteur narrateur du message révélé, et en tant que source et créateur de l'univers. »[24] Le locuteur a ainsi toute liberté d' « intervenir, franchir les frontières, décontextualiser le débat et réorienter le combat. »[25] Pour exemple, on citera la mention du Coran sous une forme métatextuelle dans l'extrait suivant Q 5:64 : « ce qui a été descendu vers toi de la part de ton Seigneur » (*mā unzila ilayk*^{a} *min rabbik*^{a}).

4.2 *Les CDCR et la construction d'une figure de l'opposant*

Troisième énoncé succédant au discours rapporté, le CDCR joue un rôle déterminant dans la construction de l'identité de l'opposant. Comme on l'a vu précédemment, et dans le cadre d'une stratégie dit de « contraste », l'identité qui n'est pas donnée dans l'énoncé introductif est « rejetée » vers la partie modalisée du CDCR. Lieu privilégié d'une construction de Q reprenant quelques exemples puises dans le corpus du contre-discours, l'opposant est qualifié de pervers (Q 2:26), de semeur de désordre (Q 5:64), d'homme injuste (Q 5:72 ; Q 6:93 ; Q 21:29), de mécréant (Q 5:73), de menteur (Q 27:152 ; Q 39:3 ; Q 53:1), d'ingrat (Q 39:3). L'opposant est aussi décrit dans ses actions. Il commet le mensonge (Q. 3:79 ; Q 6:124) et la turpitude (Q 7:28) ; il est sans savoir (Q 6:37 ; Q 7:28 ; Q 10:18, 68 ; Q 16:38 ; Q 43:20), il a un mauvais jugement (Q 6:136) ; il se détourne (Q 29:61 ; Q 43:87), il est enflé d'orgueil (Q 25:21). L'opposant est enfin jugé et condamné. C'est ainsi qu'il est voué aux gémonies (Q 2:79 ; Q 5:64 ; Q 9:30) et promis à un châtiment douloureux (Q 2:200 ; Q 3:181 ; Q 5:72-3 ; Q 6:93 ; Q 6:124 ; Q 34:8 ; Q 41:50 ; Q 58:8).

A partir de ces « lieux » d'une élaboration stratégique, il est donc possible de conclure qu'il existe trois formes d'identité de l'opposant dans le Coran : une identité de désignation (le Coran désigne nommément un groupe), une identité d'attitudes (Le Coran décrit leurs attitudes, leurs actions), et enfin une identité de croyances (le Coran se fait l'écho des croyances de l'adversaire).

---

21 Dubuisson, Ontogenèse, 229.

22 Starobinski, *La relation critique*, 91.

23 Ben Taïbi, *Le Coran*, 42.

24 *Idem*, 62.

25 Gasmi, *Narrativité et production*, 156.

5 Conclusion

A la question de l'historien qui s'interroge sur l'identité des opposants du Coran[26], nous inclinons à croire qu'ils sont d'abord et avant tout les opposants du Coran tel que ce dernier les construit et les représente. A vouloir s'en tenir exclusivement aux données positives de l'histoire qui souhaite « décrire des faits, identifier des noms, des sources, des filiations »[27] à la manière d'une exégèse classique, d'une part, ou selon les derniers développements de la « coranologie » contemporaine, d'autre part, on néglige une approche interne. La démarche n'est pas exclusive mais ambitionne au côté d'une analyse qui confronte le Coran avec d'autres textes d'élucider un mode de pensée, un imaginaire et une stratégie de persuasion. Dans cette perspective, l'analyse proposée ici aura mise en évidence les trois types d'énoncés qui structurent les contre-discours. Ces considérations formelles auront été le préalable à la mise en lumière des diverses stratégies discursives et des effets qu'elles entraînent sur l'auditeur/lecteur. Cette analyse révèle ainsi l'existence de cinq procédés discursifs efficaces dans le cadre d'une construction de la figure de l'opposant que je définis de la manière suivante :

- l'indistinction : ne pas nommer l'adversaire joue un rôle de dévalorisation et crée de surcroît une connivence entre le locuteur et les auditeurs croyants qui se solidarisent sur le compte d'un adversaire implicitement convoqué et reconnu.
- l'intemporalité : ne pas désigner l'adversaire entraîne la possible actualisation de la controverse à chaque lecture (ou écoute) du Coran. Sortie d'un cadre historique précis que renforce l'absence marquante de noms propres à quelques exceptions près, la figure de l'opposant est comme déplacée et réorientée par le texte lui-même.
- la distanciation : rapporter le propos de l'adversaire, c'est toujours se dissocier de sa parole. Ce dernier se détache ainsi de la parole déviante qu'il rapporte.
- la théâtralisation et « l'effet du réel » : la mise à distance s'inscrit pleinement dans une théâtralisation de l'événement. Reproduction d'un événement de parole, le discours tend ainsi à se poser comme vrai du fait même qu'il ne craint pas de donner la parole à des opposants. Ce dernier paradoxe est à souligner. Plus les paroles rapportées de l'adversaire sont violentes, radicales

26 Prémare, *Aux origines du Coran*, 107-8. On y lit : « (…) qui sont les contradicteurs du messager, et quels sont les circonstances exactes du débat. »

27 Arkoun, *Lectures*, 29.

et sans concessions, plus elles acquièrent de véracité en tant qu'énoncés réellement proférés.
– la modalisation et l'effet de contraste : ne pas désigner l'adversaire, c'est construire l'identité de celui-ci à partir des énoncés modalisés du texte. Autrement dit, ne pas nommer l'adversaire, c'est lui affecter une identité construite par les qualificatifs que lui donne le Coran. Dans le cadre de la polémique, il se conçoit alors que cette identité s'élabore autour de vocables variés et très péjoratifs mais aussi d'éléments de mise en scène (souvent très succincts) en défaveur de l'opposant.

Ces cinq propriétés discursives sont stratégiquement des modalités privilégiées qui construisent une identité de l'opposant et contribuent à saisir quelques caractéristiques de l'argumentation dans le Coran.

Bibliographie

Arkoun, M. : *Lectures du Coran*, Paris 1982.
Azaiez, M. : *La polémique dans le Coran. Essai sur le contre-discours et la riposte coranique*, Aix en Provence, Thèse de doctorat, 2012.
Azaiez, M. & S. Mervin : *Le Coran. Nouvelles approches*, Paris 2013.
Ben Taïbi, M. : *Le Coran comme texte adressé essai de lecture*, Thèse de doctorat, Paris 1999.
Blachère, R. : *Le Coran*, Paris 1957.
Dubuisson, D. : Ontogenèse divine et structures énonciatives (la création illo-cutoire d'Agni dans le Rigveda), *Revue de l'histoire des religions* 209/2 (1994), 225-245.
Gasmi, L. : *Narrativité et production de sens dans le texte coranique : le récit de Joseph*, Thèse de doctorat, Paris 1977.
Gwynne, R.W. : *Logic, rhetoric, and legal reasoning in the Qur'ān : God's arguments,* Londres 2004.
———: Patterns of address, in A. Rippin (ed.), *The Blackwell companion to the Qur'ān*, Malden 2006.
Nöldeke, T. & F. Schwally : *Geschichte des Qorans*, Leipzig 1919.
Plantin, C. : *L'argumentation*, Paris 2005.
Prémare, A.-L. : *Aux origines du Coran*, Paris 2003.
Starobinski, J. : *La relation critique*, Paris 1970.
al-Suyūṭī : *al-Itqān fī ʿulūm al-Qur'ān*, Beyrouth 1998, 2 Vols.
al-Zarkashī : *al-Burhān fī ʿulūm al-Qur'ān*, Le Caire 1985.

Présentation coranique des messages prophétiques anciens

L'attitude de kufr *dénoncée*

Anne-Sylvie Boisliveau

Introduction

Le texte coranique présente un discours étendu sur la notion de prophétisme, c'est-à-dire la mission d'un prophète ou messager de Dieu (*rasūl*/*nabī*)[1]. De façon évidente, l'élément le plus central du prophétisme islamique construit à la suite du texte coranique est que les prophètes apportent à leur peuple un message de la part de Dieu. Mais de quel message s'agit-il, précisément, selon le Coran ? L'affaire est moins simple qu'il n'y paraît.

Il est une ambiguïté difficile à résoudre : le message que Dieu transmet à l'humanité par un prophète est-il uniquement ce qu'il lui révèle sous forme de paroles ayant un statut particulier, enregistrées par exemple dans une Ecriture sacrée, ou bien inclut-il toutes les paroles du prophète quel que soit le sujet abordé, ou encore, par extension, tous les actes du prophète en question, y compris ses silences et ses abstentions ? Lors de toute sa vie ou uniquement après un moment fondateur lors duquel sa mission lui aurait été confiée ? Cette ambiguïté se retrouvera ensuite dans la question du statut de la sunna : les actes et les paroles – et même les silences – du prophète Mahomet doivent-ils être considérés comme, d'une certaine manière, "révélés"[2] ? Revenons au Coran et à sa présentation des prophètes qui lui sont antérieurs. De façon globale, ces prophètes apportent leur message de trois manières : par leur comportement, par leurs paroles, et par une Ecriture sacrée qui est révélée à certains d'entre eux. Ce troisième élément est particulier : le Coran déclare que des prophètes transmettent des Ecritures, mais n'en mentionnent que trois principaux, Moïse, Jésus et Mahomet, ainsi que David dans une moindre mesure, et en évoque quelques autres. Ces quatre prophètes majeurs transmettent le message de Dieu par le texte de l'Ecriture sacrée qui leur a été révélée, respectivement la Torah, l'Evangile, le Coran et les Psaumes. Dans le présent article,

1 Rubin, Prophets and prophethood (*EQ*), 289-307.

2 A propos des probables débats, au début de l'islam, sur le statut des paroles prononcées par Mahomet et ne faisant pas partie du Coran, cf. notamment Graham, *Divine word*.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_010

nous laissons la définition du contenu de ces Ecritures[3] pour nous centrer sur le contenu du message prophétique selon les deux autres éléments : le *comportement* des prophètes et leurs *paroles* – toujours *tels que décrits par le texte coranique*.

Sur un plan méthodologique, il convient de considérer la situation d'intertextualité dans laquelle se trouvent les récits coraniques décrivant les aventures des prophètes antérieurs à Mahomet[4]. Il est bien entendu que la plupart de ces personnages apparaissent également dans divers textes bibliques et parabibliques précédemment en circulation. Or, étant donnée la forte relation entre les contenus de ces textes et le texte coranique, le contenu du message des prophètes tel qu'exprimé dans le Coran est souvent tenu, *a priori*, pour être similaire à celui des prophètes bibliques (et ce, notamment par les personnes dont la culture, même si possiblement non-religieuse, est empreinte d'un passé chrétien). Mais le message des prophètes selon le Coran est-il une continuation des messages des prophètes tels qu'ils apparaissent dans le paysage biblique ? D'ailleurs, le prophétisme biblique n'est pas un mais prend divers visages : on peut s'interroger s'il en est un qui se retrouverait plus particulièrement dans le prophétisme coranique. Cependant, plutôt qu'une comparaison, le présent article s'occupe d'analyser comment le Coran décrit exactement les idées que Dieu, selon lui, transmet à l'humanité par *l'action* et les *paroles* des prophètes. La littérature islamique post-coranique a utilisé et développé maints détails concernant les histoires des prophètes. Il est impossible de déterminer exactement dans quelle mesure le récit de chaque prophète coranique était déjà supposé, au moment de l'apparition du texte coranique, être chargé ou non de tel ou tel détail de l'univers biblique – détail se retrouvant dans la tradition islamique –, tant le texte coranique est maintes fois elliptique. Toutefois, nous présentons ici les résultats d'une investigation qui, autant que faire se peut, s'est limitée à l'étude du texte coranique.

3 Nous en avons déjà traité en Boisliveau, *Le Coran par lui-même*, 233-300. Cf. aussi Rubin, Prophets and prophethood (*EQ*), 296-7 ; Rubin, Prophets and prophethood (*Blackwell Companion*), 239-40.

4 Cf. Tottoli, *Biblical Prophets* ix-xi, 3, 17-78. Cf. aussi Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran* ; Masson, *Monothéisme coranique et monothéisme biblique* ; Wheeler, *Prophets in the Quran*.

Les messages des prophètes dans le Coran

Les composantes du message transmis par les prophètes tel qu'on peut les saisir à partir de la description que fait le Coran de leur comportement et paroles, peuvent être classées selon les catégories suivantes : comportement moral, foi en l'unicité de Dieu, foi en la résurrection des morts, et foi en la véracité des messages prophétiques. En voici brièvement la description.

1 *Morale*

A première vue, on pourrait supposer que la fonction principale des récits les plus longs du texte coranique consiste en une édification morale, réalisée à travers l'exposition des histoires des prophètes précédant Mahomet. De fait, le comportement des prophètes apparaît généralement comme un comportement moral exemplaire. Abraham fait preuve de nombreuses vertus, notamment d'hospitalité[5], d'espérance en Dieu[6], d'humilité face à sa mission et de courage en acceptant le sacrifice de son fils[7]. Joseph refuse de succomber aux charmes de l'épouse de son maître[8], et il pardonne à ses frères qui l'avaient maltraité[9]. David demande pardon à Dieu[10]. Job est patient dans l'épreuve[11]. Jean le Baptiste est pur, pieux et bon avec ses parents[12].

Par ailleurs, un certain nombre d'attitudes des opposants aux prophètes sont montrées comme étant désapprouvées, notamment l'arrogance[13]. Et de l'histoire de Caïn et Abel, le texte nous dit que Dieu tire une leçon de morale désapprouvant le meurtre de l'innocent, à l'intention des fils d'Israël[14].

Pourtant, pour ce qui est des *paroles* de ces prophètes – et non leur *comportement* – telles que rapportées par le Coran, fort peu de vertus morales sont présentes. Seul Shuʿayb recommande d'utiliser les balances de façon juste, et de s'abstenir de priver les gens de leurs biens ou de bloquer les routes[15] (ou la

5 Q 51:24-30 ; Q 15:51-6 ; Q 11:69-74.

6 Q 15:55-6.

7 Q 37:103.

8 Q 12:23-34.

9 Q 12:90-2.

10 Q 38:17-28.

11 Q 38:40-4.

12 Q 19:13-14.

13 Ainsi par exemple Q 2:258 ; Q 7:75-8 ; Q 41:15.

14 Q 5:32.

15 Seul Shuʿayb en tant que prophète du passé. Mahomet enjoint aussi certains de ces éléments.

voie de Dieu, selon l'interprétation)[16]. Ṣāliḥ enjoint son peuple de ne pas tuer une certaine chamelle ; mais cela semble appartenir à la notion de respect du sacré, et non à la notion d'un comportement moral[17]. Ainsi, quasiment rien n'est dit, dans les paroles des prophètes précédents tels que décrites, sur le comportement moral ou la droiture.

2 *Unicité de Dieu*

En revanche, la notion d'adoration du Dieu unique, en tant que contraire de la vénération d'idoles ou de plusieurs dieux, est le thème principal que présente le Coran quand il décrit les vies des prophètes précédents, tant en ce qui concerne leurs actes que leurs paroles. La grande majorité des récits coraniques mettant en scène des prophètes antérieurs à Mahomet commencent par montrer le prophète se disputant avec son propre peuple au sujet de la vénération du Dieu unique face à la vénération des idoles. Même lorsqu'il n'en est pas ainsi, cet élément finit généralement par apparaitre dans la suite du récit. L'exemple le plus frappant, certes assez particulier du fait des caractéristiques uniques du récit le concernant[18], est celui de Joseph. Que ce soit lorsqu'il est en prison ou à la fin du récit lorsqu'il est en pleine gloire, le prophète Joseph souligne sa foi au Dieu unique[19]. L'idée que Dieu est un et que les gens doivent se soumettre à son autorité apparait aussi, par exemple, dans le cadre de la mission de Noé : quand son action est perçue par son peuple comme hostile, Noé répond qu'il se soumet à Dieu et s'appuie sur lui[20]. Parmi les nombreux exemples où l'idolâtrie est réprouvée, on peut mentionner qu'Abraham s'est opposé au culte des idoles auquel s'adonnaient son père et son peuple[21]. Noé a également peur que son peuple soit puni par Dieu s'il ne vénère pas le Dieu unique[22], et il est en est de même pour Hūd[23].

3 *Résurrection*

Un autre élément apparait dans les récits des anciens prophètes, bien qu'avec moins d'insistance : la notion de résurrection. Les morts revivront dans l'Au-delà

16 Q 7:85-6 ; cf. aussi Q 26:181-3 et Q 11:84-5.

17 Q 7:73.

18 L'essentiel de ses aventures occupent une sourate entière et spécifique, alors que les histoires des autres prophètes sont plus brèves et dispersées en diverses sourates.

19 Q 12:37-40 et 100-1.

20 Q 10:72.

21 Q 37:85-98.

22 Q 7:59.

23 Q 7:65.

et seront jugés. Par exemple, dans un passage opposant Moïse et Pharaon, les magiciens de Pharaons, qui viennent de reconnaitre la supériorité du dieu de Moïse et de se convertir en se soumettant à lui, répondent à Pharaon qu'il n'a de pouvoir qu'en cette vie. Cela implique que l'important dans l'action de Moïse est sa croyance en un dieu qui a le pouvoir dans la vie de l'Au-delà[24]. Les magiciens répondent en une autre occurrence : « à notre Seigneur nous allons retourner »[25], référence évidente au Jugement dernier. De même, Hūd fait face à son peuple dont les membres se voient immortels et qui ne croient pas qu'ils seront punis après leur mort, dans l'Au-delà[26]. Ṣāliḥ prévient son peuple du Jugement dernier et de la punition qui les attend pour leurs actes, mais ils ne croient pas[27]. Abraham fait un lien entre le choix de son peuple de vénérer des idoles et leur amour de la vie immédiate[28]. Le récit sur Coré, personnage du peuple de Moïse, concerne aussi le refus de croire en la Vie dernière[29]. D'autres opposants à un prophète non nommé traitent de mensonge la venue de la Vie dernière, et ironisent sur la possibilité de résurrection des corps après qu'ils soient devenus ossements[30].

Ainsi par leurs paroles, et par leur comportement (notamment Moïse), les prophètes enjoignent de croire en la Vie dernière et au Jugement de Dieu.

4 *Véracité des messages prophétiques*

Une dernière composante, non dénuée d'intérêt, est utilisée extensivement dans les récits des prophètes : la notion de véracité des messages prophétiques. Cette véracité consiste en deux faces d'un même élément : d'une part, l'authenticité du rôle prophétique du prophète qui transmet (ce prophète est réellement un prophète, et non un imposteur), et d'autre part, l'origine divine du message transmis (ce message provient réellement de Dieu, et non du prophète). Ce deuxième élément revient au premier, car la source de toute autorité, dans le cadre coranique, est bien évidemment Dieu. Cette double notion est largement présente dans les paroles des prophètes du passé, et dans leurs disputes avec des opposants. Par exemple, dans la sourate *al-Aʿrāf*, Noé puis

24 Q 20:49-56, 72.

25 Q 26:50.

26 Q 26:123-139, esp. 129, 138.

27 Q 26:141-158.

28 Q 29:25.

29 Q 28:76-82.

30 Q 23:32-41.

Hūd, Ṣāliḥ et Shuʿayb s'opposent à leurs peuples respectifs à propos de la véracité de leur propre mission prophétique et de leur propre message[31].

Le fait que les messages proviennent de Dieu signifie que les messages qui accompagnent les prophètes ne doivent pas être déniés ni refusés. Au contraire, ils doivent être mis en pratique. Sans toutefois devoir être servis par ceux qui les écoutent[32], les prophètes doivent être obéis, parce qu'ils reçoivent leur autorité de Dieu. Par exemple : « Les prophètes que Nous avons envoyés l'étaient seulement pour être obéis, par autorisation de Dieu. »[33] Ou encore, Abraham et ses descendants Isaac et Jacob sont décrits comme devant guider selon l'ordre de Dieu (*a'imma yahdūna bi-amrinā*)[34]. Noé dit directement à son peuple : « Je suis pour vous un prophète digne de foi, alors soyez pieux envers Dieu et obéissez-moi! »[35] Ṣāliḥ, Loth et Shuʿayb font de même[36].

Ainsi, à côté de leur enseignement moral montré principalement par leur comportement, les prophètes apportent, surtout par leurs paroles, trois « idées-phares », trois éléments de dogme auxquels leurs peuples se doivent de croire : l'unicité de Dieu, la résurrection des morts avec l'idée subséquente de Jugement dernier, et la véracité des messages des prophètes.

Enjeux du message des prophètes

Considérons les possibles enjeux présents derrière chacune des composantes des messages des prophètes antérieurs. Le rôle de l'idée de comportement moral se détache du rôle, bien plus proéminent, des trois « idées-phares. »

1 *Un comportement moral peu mis en avant*

Le message de comportement moral, apporté par les prophètes, tel qu'il est décrit dans le Coran, ne semble pas avoir une fonction majeure et originale à remplir auprès de l'auditeur ou du lecteur du texte coranique. Ceci, pour deux raisons. La première est que l'intertextualité avec les récits précédents (tels la Bible ou le Talmud) ayant pour objet l'histoire de la plupart des prophètes présentés dans le Coran permet, par comparaison, d'en dresser les caractéristiques

31 Q 7:59-93.

32 Q 3:79 met en garde contre les prophètes cherchant à pousser les hommes à les servir et non à servir Dieu.

33 Q 4:64a.

34 Q 21:73.

35 Q 26:107-8.

36 Q 26 respectivement 143-4 ; 162-3 ; 178-9.

spécifiques au Coran. Or, les exemples de comportement moral des prophètes bibliques tels que décrits dans le Coran sont souvent fortement semblables aux comportements moraux de ces mêmes prophètes dans ces textes bibliques et parabibliques. Si Abraham a suffisamment de foi en Dieu pour sacrifier son fils, ou si Joseph pardonne à ses frères qui avaient par le passé essayé de se débarrasser de lui, la raison en est, semble-t-il, que cela fait partie de la trame de ces récits en circulation. La présence de cet enseignement moral chez les prophètes appartenant aussi à l'univers biblique ne nous donne pas grande information concernant la fonction particulière de ces récits dans le Coran.

La seconde raison qui permet de dire que le rôle du message invitant à un comportement moral n'est pas central est que, précisément, le texte coranique lui-même ne semble pas donner grande importance à celui-ci. Ce n'est pas qu'il le considérerait comme devant être négligé, certes non ; et il est bien entendu qu'un des éléments centraux du message coranique est d'enseigner un comportement honnête et droit. Mais bien plus, c'est plutôt qu'il le considère, semble-t-il, comme étant évident et par de là, comme n'ayant pas besoin qu'on le souligne – du moins lorsqu'il se trouve dans un récit prophétique. Et aussi, surtout, le Coran semble donner à cette injonction une orientation particulière. Les vertus de patience, piété, courage, humilité de ces prophètes sont à comprendre dans le cadre des idées principales des messages prophétiques. Par exemple, lorsque, dans le discours attribué à Shuʿayb – prophète non biblique et dont on ne sait si de précédentes versions du récit contenait une parole morale[37] –, la morale est mise en valeur et la corruption rejetée, c'est dans le contexte de la reconnaissance de l'unicité de Dieu[38]. Ou encore, lorsqu'une partie des soldats de Saul exprime sa confiance que Dieu accordera la victoire alors que leur armée est de taille très insuffisante face à celle de Goliath, le texte précise qu'il s'agit des soldats « qui disaient qu'ils rencontreraient Dieu », donc ceux qui croyaient en la Vie dernière[39]. Ou encore, lorsqu'une morale apparait en négatif dans le texte, ainsi lorsque Dieu désapprouve l'arrogance des opposants des prophètes, c'est en lien avec d'autres idées : par exemple, l'orgueil du conseil du peuple, auquel Ṣāliḥ fait face, consiste à mettre en doute le fait que Ṣāliḥ soit un prophète[40]. L'arrogance d'un homme auquel Abraham fait face consiste à croire qu'il a le pouvoir de faire vivre et mourir[41] – et donc à se croire créateur comme Dieu. Ou encore, l'arrogance des opposants de Hūd

37 Cf. Tottoli, Shuʿayb, 605-6 ; Tottoli, *Biblical prophets*, 48-50, 65.

38 Q 11:84-5.

39 Q 2:249-51.

40 Q 7:75-8.

41 Q 2:258.

consiste à ne pas reconnaître la puissance de Dieu[42]. En ces exemples comme en d'autres, les vertus des prophètes qui sont soulignées par le texte sont celles de soumission au message qu'eux-mêmes apportent (unicité de Dieu, résurrection et jugement dernier, et authenticité de leur propre rôle prophétique) : les trois idées-phares.

Ainsi, plutôt que par les comportements moraux, c'est par l'analyse de ces trois « idées-phares » que l'on peut déduire davantage les enjeux des messages prophètes précédents, tels que le Coran les décrit.

2 *Unicité de Dieu : un monopole*

La première idée-phare, proéminente, est l'unicité de Dieu. Quel est donc l'enjeu qui se profile derrière l'idée que Dieu est un, qu'il n'y a pas d'autre dieu que lui, qu'il n'a pas d'associé? Il n'est certes pas possible de répondre en détail dans le cadre limité de cet article[43]. Néanmoins, on peut dessiner à gros traits la logique de cet argument. Dans la conception islamique, Dieu est tout-puissant ; il est le créateur et a pouvoir sur toutes choses. Si Dieu est un, alors il n'existe qu'une unique source d'autorité dans l'univers, Dieu. Cela signifie qu'aucun autre élément, aucune autre personne, aucun autre être ne peut être invoqué comme source d'autorité par les humains. Cela met en place un monopole de pouvoir. Rien ni personne au monde ne peut prétendre défier cette autorité, y compris dans un temps futur. Dans le Coran, un monopole de l'autorité ultime est construit par cet élément central des messages prophétiques, cette idée-phare de l'unicité de Dieu.

3 *Résurrection : une menace*

La présentation coranique des messages des prophètes souligne aussi les polémiques à propos de la résurrection et la vie dans l'Au-delà. L'idée islamique de résurrection est la notion de la vie nouvelle des individus après leur mort dans l'Au-delà, vu comme une période qui consistera soit en souffrance soit en bonheur, selon les actes et la foi de chaque individu dans le monde présent et, en définitive, selon la volonté souveraine de Dieu. Il s'agit par conséquent d'un horizon que l'individu attend avec une certaine appréhension. Tant dans le judaïsme que le christianisme, la notion de vie dans l'Au-delà a été et est utilisée (entre autres) pour prévenir les individus et les amener par cela à considérer leur comportement quotidien, dans le monde présent. Mais dans la vision islamique, cette fonction de la notion de vie dans l'Au-delà apparaît centrale à

42 Q 41:15.

43 Cf. Böwering, God and his attributes, 316-31 ; Hawting, Idolatry and idolaters, 475-80.

un plus haut degré, loin du concept chrétien de rémission des péchés par l'idée de résurrection du Christ, par exemple.

Ainsi, cette idée présente dans les messages prophétiques est à relier à une autre idée présente dans le discours coranique en général, et que j'appelle simplement « l'argument du passé. »[44] Cet « argument du passé » consiste en la transposition de ce qui est arrivé par le passé aux peuples précédents vers la situation présente de l'auditoire ou du lectorat du texte. Les peuples du passé qui ont adopté une attitude négative envers les messages des prophètes ont été sévèrement punis par Dieu[45]. L'auditoire ou le lectorat actuel du texte se doit donc de faire attention à cette mise en garde, dans leur vie présente.

Ainsi, l'enjeu de cette deuxième idée-phare des messages des prophètes est de souligner l'importance de l'attitude de l'individu en contact avec le Coran : il s'agit bien d'une mise en garde.

4 *Véracité des messages prophétiques : autoréférence*

La troisième idée-phare présente dans le message apporté par les prophètes est, de façon curieuse, celui de la véracité de ce même message prophétique. De façon curieuse, car le message prophétique ici quitte son propos et se mêle lui-même de la manière dont il doit être appréhendé. Nous sommes ici témoins d'une autoréférence à l'intérieur de l'autoréférence. C'est-à-dire, non pas au niveau de l'ensemble du texte coranique (en tant que discours à propos de ce qu'est le Coran), mais au niveau du message d'un prophète particulier (en tant que discours à propos du message prophétique de ce prophète particulier, ainsi qu'à propos de tout message défini comme message prophétique). Un des éléments du conflit opposant ces prophètes anciens avec leurs détracteurs issus de leur peuple est l'autorité de ces prophètes : les détracteurs refusent de reconnaitre que la mission de leur prophète est véritable, et qu'il apporte donc un message venant véritablement de Dieu. Par ces conflits et par les paroles des prophètes, l'authenticité du rôle des prophètes est établie, tout comme l'authenticité de l'origine divine des messages. En d'autres mots, les messages prophétiques contiennent le message que ces mêmes messages sont revêtus d'autorité. Ainsi donc, en fin de compte, ils instituent et justifient leur propre autorité.

---

44 Boisliveau, *Le Coran par lui-même*, 220-3.

45 Les passages coraniques rapportant brièvement l'histoire de ces peuples du passés ont été largement étudiés par d'autres universitaires, notamment en ce qui concerne leur typologie en tant que « punishment-stories ». Cf. par exemple : Horovitz, *Koranische Untersuchungen* ; Marshall, *God, Muhammad and the unbelievers* ; Stewart, Understanding the Koran in English : Notes on translation, form, and prophetic typology.

Argumentation coranique et utilisation de la notion de *kufr*

1 *Les trois éléments ensemble*

Ainsi, les trois idées-phares construisent ensemble une argumentation particulière. Rassemblons les enjeux qu'elles engendrent. De façon simplifiée :

- La première idée-phare dit à l'auditeur/lecteur : « Il n'y a qu'une seule autorité, celle de Dieu, et elle est absolue et ultime. »
- La seconde idée-phare dit à l'auditeur/lecteur : « Ton comportement personnel, aujourd'hui dans ta vie présente, est d'une très grande importance pour ta vie dans l'au-delà, donc fais attention à ton comportement! »
- La troisième idée-phare dit à l'auditeur/lecteur : « Ces messages prophétiques proviennent véritablement de Dieu, alors maintenant, dans le temps présent, tu dois reconnaître leur autorité et t'y soumettre. »

Comme nous pouvons le voir, la troisième idée-phare combine les deux premières, qui la sous-tendent. L'unicité de Dieu rend l'autorité des messages prophétiques encore plus absolue, et la notion de résurrection des morts joue un rôle fondamental en tant qu'affirmation de l'horizon qui attend l'individu après sa mort. « L'argument du passé », quant à lui, est utilisé pour exprimer l'idée que ce à quoi l'individu doit faire attention, c'est son comportement *envers le statut d'autorité* des messages prophétiques[46]. Nous assistons à l'utilisation du lien très fort, déjà présent dans les cultures juives et chrétiennes, entre le fait de se soumettre aux messages prophétiques et le fait de se soumettre à Dieu (comme la seule et ultime source de pouvoir) pour donner du pouvoir au genre textuel appelé « message prophétique »[47].

Ainsi une autoréférence, c'est-à-dire une manière de se définir et de définir *comment on doit être regardé*, joue ici à l'intérieur-même de ces messages prophétiques. Et selon le Coran, les prophètes doivent être regardés comme apportant des messages qui possèdent l'autorité ultime. Qui plus est, l'auditeur/

46 Bien évidemment, l'autorité prophétique est établie, dans le Coran, par d'autres moyens, comme l'ont montré d'autres chercheurs. Ainsi par exemple : Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike* ; Marshall, *God, Muhammad and the unbelievers* ; Zwettler, A mantic manifesto : The sura of "The poets" and the Qur'anic foundations of prophetic authority ; Madigan, *The Qur'ān's self-image* ; Stewart, The mysterious letters and other formal features of the Qur'an in light of Greek and Babylonian oracular texts.

47 L'idée est généralement vue dans l'autre sens : le pouvoir des messages prophétiques est vu comme donnant le pouvoir à Dieu.

lecteur du texte doit être d'accord avec cette idée, présentée comme un fait, et s'y soumettre.

2 *Des messages antérieurs au message coranique*

Il existe dans le Coran un parallèle fort qui ne saurait être fortuit entre le rôle prophétique de Mahomet et le rôle prophétique des prophètes anciens[48]. Bien naturellement, il existe aussi un parallèle entre les messages apportés par Mahomet (c'est-à-dire les récitations coraniques) et les messages apportés par les prophètes précédents. Ce parallèle est particulièrement clair dans les passages polémiques, lorsque le prophète (que ce soit Mahomet ou un prophète antérieur) semble en situation de querelle face à un groupe d'opposants[49]. Ces passages polémiques argumentent, en réalité, à propos de l'origine du Coran : à travers elles, le texte rejette fortement les autres origines possibles (inspiration par des djinns ou des démons, forgerie par un humain)[50] et démontre solidement son origine divine. Argumenter à propos du rôle prophétique des prophètes précédents signifie argumenter à propos de l'authenticité du rôle prophétique de Mahomet, et argumenter à propos de l'origine divine des messages précédents signifie argumenter à propos de l'origine divine du Coran.

Qui plus est, selon l'« argument du passé », l'auditeur/lecteur doit se soumettre au statut divin du message prophétique qui est en train de lui être communiqué dans le présent : le Coran. Le résultat est alors autoréférentiel : non seulement le Coran est décrit, mais en plus, l'auditeur/lecteur est poussé vers une attitude spécifique envers ce Coran. Le texte coranique argumente de façon fort convaincante à propos de ce que son propre statut doit être dans l'esprit de l'auditeur ou du lecteur. Il se donne à lui-même autorité. Il s'agit clairement d'une auto-autorisation[51].

Notons que le texte coranique met l'accent sur les contenus de ces messages qui donnent un statut aux messages prophétiques, et au message coranique par ricochet. Ainsi, ces messages semblent être mentionnés uniquement pour être acceptés : tel est l'enjeu au sein de cette mise en scène coranique des actes et paroles des anciens prophètes. Leur statut, et l'acceptation de ce statut, sont plus importants que leurs contenus.

---

48 Le professeur Claude Gilliot nomme ce phénomène, à juste titre, *preparatio prophetica*. Cf. Gilliot, Narratives, 525a ; Gilliot, Récit, mythe et histoire chez Tabari, 278-9. Cf. également Zwettler, A mantic manifesto 97-8 ; Boisliveau, *Le Coran par lui-même*, 337-43.

49 Boisliveau, Polemics in the Koran, 138.

50 Boisliveau, *Le Coran par lui-même*, 332-4.

51 Cf. Sinai, Qurʾānic self-referentiality, 103-34.

3 *La notion de* kufr

Ici, la notion coranique de *kufr* apporte un éclairage particulier. Quelle est la définition du *kufr* ? A côté des sens généralement acceptés d'« impiété » et d'« incroyance », les sens d'origine sont liés aux verbes « couvrir, cacher, par exemple cacher la vérité. » Par extension, déjà à l'intérieur du texte coranique, *kufr* en est venu à signifier « ignorer, manquer de reconnaître, rejeter, être ingrat »[52]. Ainsi, la notion de *kufr* est le refus ou le rejet, peut-être au départ en cachant, de quelque chose qui est considéré comme vrai. Mais de quel refus ou rejet s'agit-il, quel élément est rejeté?

J.I. Smith note pour sa part que le *kufr* dans le Coran consiste soit à rejeter les articles de foi en général, soit à adopter une attitude d'ingratitude envers Dieu[53]. Plus précisément, et de façon fort intéressante, dans le Coran, on trouve mentionnés comme caractéristiques de l'attitude de *kufr* le rejet de l'unicité de Dieu ; le rejet de la résurrection et de l'Au-delà[54]; et le rejet de l'autorité de Dieu. Refuser l'unicité de Dieu en lui associant d'autres dieux ou un fils ; refuser la réalité de la résurrection des morts et du jugement dernier et donc établir que les actes dans le temps présent n'ont aucune conséquence dans l'au-delà de l'individu ; refuser la véracité des messages apportés par les prophètes et donc ne pas leur accorder le moindre crédit, ni la moindre autorité. Nous retrouvons ici les trois idées-phares contenues dans les messages des prophètes. Le *kufr* est donc au fond un refus du message des prophètes, par le refus des trois idées-phares. Être *kāfir* est défini comme rejeter ces enseignements apportés par les prophètes.

Or cette notion de *kufr* est, dans le Coran, *elle-même l'objet d'un refus*. Un refus très ferme, très puissant, très argumenté. Le refus de ces trois idées, identifié à l'attitude de *kufr*, est sévèrement dénoncé par le texte et est refusé à son tour. La « voix du texte » établit clairement que l'attitude de *kufr* est un comportement très négatif et inacceptable, qui sera puni. L'auditeur/lecteur du texte est appelé à désapprouver l'attitude de *kufr*[55] et à partager l'exaspération de la « voix du texte » envers elle. Il est ensuite, de façon logique, poussé à ne pas adopter l'attitude de *kufr* et à choisir la seule autre possibilité de comportement envers les trois idées-phares des messages prophétiques : accepter l'idée de leur origine divine, c'est-à-dire accepter leur autorité absolue.

---

52 Adang, Belief and unbelief, 220.

53 Smith, Faith, 165-7.

54 J.I. Smith note également : « One of the most obvious examples of this kind of *kufr* is that offered by those who cannot accept the reality of the resurrection and time of judgment » ; Smith, Faith, 166.

55 Boisliveau, Polemics in the Koran, 131-45.

Ainsi, l'utilisation coranique de la notion de *kufr* soutient l'argumentation des trois idées-phares des messages prophétiques et joue un rôle essentiel dans la construction de l'autorité des messages prophétiques. Par menace, par établissement d'un monopole, par autoréférence et auto-autorisation, ce discours établi cette autorité sur les destinataires du texte coranique. Non seulement les messages prophétiques se donnent leur propre autorité, mais encore la notion de *kufr*, hors des récits prophétiques, vient soutenir cette double autoréférence.

Ainsi l'acceptation par les auditeurs/lecteurs du statut d'autorité du Coran est plus importante, et plus centrale, bien plus centrale, que l'acceptation par ces mêmes auditeurs/lecteurs d'un contenu (moral par exemple) de ce Coran. Ou, pour le dire autrement, le contenu le plus important du Coran, auquel il faut croire selon ce qu'en dit la « voix du texte », est le contenu qui donne son autorité au texte. Il faut croire avant tout à l'autorité du texte. Et ne pas croire aux contenus (dénoncés en négatif) qui dénient cette autorité : le Coran refuse qu'on lui refuse son autorité. C'est parce que le *kufr* est le refus de l'autorité du texte que le texte le dénonce tant.

Conclusion

Nous avons mentionné tout d'abord les traits caractéristiques des messages des prophètes précédant Mahomet, tels qu'ils sont présentés dans le Coran à travers la description de leurs paroles et actes. La notion de morale présente dans ceux-ci n'est pas apparue comme particulièrement mise en valeur par l'argumentation du texte. Les trois autres composantes, ou trois « idées-phares », quant à elles, permettent de montrer que le souci principal du texte est de donner une autorité divine aux messages prophétiques, et, en définitive, au message prophétique « en cours » : celui de Mahomet, le Coran. La présentation des messages des prophètes est par conséquent très autoréférentielle, « auto-autorisante », et à deux niveaux (celui des messages prophétiques et celui de l'ensemble du corpus coranique).

Qui plus est, d'autres parties du discours coranique renforcent ce processus autoréférentiel : le discours coranique pousse clairement l'auditeur/lecteur à ne pas adopter une attitude de *kufr*. C'est-à-dire à ne pas refuser les trois idées-phares apportées par les prophètes, et par conséquent à les accepter et à s'y soumettre – ces idées-phares revêtant donc le Coran de l'autorité divine. Une fois de plus, le discours coranique « s'auto-donne » une autorité.

Notons que si cette autoréférence au niveau des messages prophétiques antérieurs a été démontrée ici par l'étude des simple *paroles* et *comportements* des prophètes antérieurs, elle est également visible dans tout ce qui est dit

dans le Coran à propos du prophétisme[56], qui dépasse largement ces paroles et comportements prophétiques : notamment les notions de *nubuwwa*, d'impeccabilité, de signes miraculeux, d'avertissement (le statut d'avertisseur (*nadhīr*) et de porteur de bonne nouvelle (*bashīr*) de chaque prophète), sans oublier les notions centrales de révélation et d'Ecriture révélée.

Pour conclure, nous invitons à considérer avec davantage d'attention le résultat suivant : selon l'argumentation du Coran, ce qui est important concernant les messages des anciens prophètes n'est pas tellement leur contenu mais leur statut (ou, pour le dire autrement, leur contenu leur donnant un statut). Leur origine divine est l'élément le plus important dont l'auditeur/lecteur doit se souvenir et qu'il doit accepter. Il semble qu'il en soit de même du Coran.

Bibliographie

Adang, C. : Belief and unbelief, in *EQ*, i, 218-26.

Boisliveau, A.-S. : *Le Coran par lui-même. Vocabulaire et argumentation du discours coranique autoréférentiel*, Leiden 2014.

———: Polemics in the Koran : The Koran's negative argumentation over its own origin, in *Arabica* 60 (2013), 131-45.

Böwering, G. : God and his attributes, in *EQ*, ii, 316-31.

Gilliot, C. : Narratives, in *EQ*, iii, 516-28.

———: Récit, mythe et histoire chez Tabari. Une vision mythique de l'histoire universelle, in *MIDEO* 21 (1993), 277-89.

Graham, W.A. : *Divine word and prophetic word in early Islam*, Paris 1977.

Hawting, G.R. : Idolatry and idolaters, in *EQ*, ii, 475-80.

Horovitz, J. : *Koranische untersuchungen*, Berlin 1926.

Madigan, D.A. : *The Qur'ān's self-image : Writing and authority in Islam's scripture*, Princeton 2001.

Marshall, D. : *God, Muhammad and the unbelievers : A Qur'anic study*, Richmond, Surrey 1999.

Masson, D. : *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, Paris 1976.

Neuwirth, A. : *Der Koran als Text der Spätantike ; ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.

Rippin, A. (ed.) : *The Blackwell companion to the Qur'ān*, Chichester 2009.

Rubin, U. : Prophets and prophethood, in *EQ*, iv, 289-307.

———: Prophets and prophethood, in A. Rippin (ed.), *The Blackwell companion to the Qur'ān*, Chichester 2009, 234-47.

56 Cf. notamment Rubin, Prophets and prophethod (*Blackwell Companion*), 234-47.

Sinai, N. : Qur'ānic self-referentiality as a strategy of self-authorization, in S. Wild (ed.), *Self-referentiality in the Qur'ān*, Wiesbaden 2006, 103-34.

Smith, J.I. : Faith, in *EQ*, ii, 162-72.

Speyer, H. : *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainchen 1931, repr. Hildesheim 1961.

Stewart, D. : The mysterious letters and other formal features of the Qur'an in light of Greek and Babylonian oracular texts, in G.S. Reynolds (ed.), *New perspectives on the Qur'an : The Qur'an in its historical context*, London 2011, 321-46.

———: Understanding the Koran in English : Notes on translation, form, and prophetic typology, in *Diversity in language : Contrastive studies in English and Arabic theoretical and applied linguistics*, Cairo 2000, 31-48.

Tottoli, R. : *Biblical prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*, Richmond 2002.

———: Shu'ayb, in *EQ*, iv, 605-6.

Wheeler, B.M. : *Prophets in the Quran. An introduction to the Quran and Muslim exegesis*, London 2002.

Wild, S. (ed.), *Self-referentiality in the Qur'ān*, Wiesbaden 2006.

Zwettler, M. : A mantic manifesto : The sura of "The Poets" and the Qur'anic foundations of prophetic authority, in J.L. Kugel (ed.), *Poetry and prophecy. The beginnings of a literary tradition*, Ithaca 1990, 75-119.

Locating the Qur'ān in the Epistemic Space of Late Antiquity

Angelika Neuwirth

Why do we need a scholarly reading of the Qur'ān? Not perhaps for the sake of a spiritually deeper Muslim understanding, but maybe for the sake of reclaiming the Qur'ān's universal significance, to remind us of its message as *dhikr*^{un} *lil-ʿālamīn*, as addressed ultimately to all mankind. Perhaps, most importantly, we need it for preserving its integrity and correcting present misconceptions. A scholarly reading of the Qur'ān today, then, is a politically relevant task. In the following I wish to highlight what is presently at stake in Qur'ānic studies, what the pitfalls are that we must be aware of, and finally, how we can break a path through the thicket of contradictory scholarly positions in order to restore the image of the Qur'ān as a text that concerns culturally and religiously committed individuals in general.

Until a few decades ago, Qur'ānic studies in the West was an "exotic" discipline housed under the wide roof of Oriental studies, which was then still dominated by philology; that is, textual investigations into Arabic literary and historical works ranging from the fifth century to the present. In the 1970s, however, a parting of the ways occurred, separating textual studies or philology from area studies. This new field of area studies – not least thanks to its surplus value as a provider of geopolitically relevant knowledge about the Middle East – became dominant, pushing aside textual studies as a field that appeared outdated, antiquarian and a-political. Not only for pragmatic reasons but for ideological ones as well, Edward Said's seminal 1978 work *Orientalism* initiated an attitude of disdain and even suspicion vis-à-vis Oriental philology, a polemic which was continued vehemently by others under the banner of postcolonial studies. What finally came to rescue textual scholarship was an unexpected political development: the urgency to rethink the Middle East after the shock of 9/11. A number of institutions were established worldwide to deal not only with the social and political factors but also with the cultural ones that were assumed to have kindled the suddenly-experienced activism of Muslims. The Qur'ān itself was reckoned to have been instrumental here, so specialized centers cropped up, dedicated to a new type of examination of the Qur'ān that was no longer practiced in the "antiquarian" way as before, but undertaken with new identity-political aims, despite not always being free from bias. There is thus an intrinsic ambiguity in recent Qur'ānic studies which demands that we sharpen our awareness of the political dimension of our work.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_011

1 Is Historical-Critical Research Harmful or Useful?

It is striking to see that in our age of globalization the Qur'ān has yet to be acknowledged as part of the European or Western canon of theologically relevant knowledge, although it is obviously a text that, no less than the Jewish and Christian founding documents, stands firmly in the biblical tradition. Indeed, it seems to be the very fact of this close relationship that kindled the present controversy over the status of the Qur'ān where two mutually exclusive views confront each other: the understanding of the Qur'ān as a community's genuine attestation of biblical faith and an extension of biblical monotheism on the one hand, and its dismissal as a mere imitation, a theologically diffuse recycling of biblical tradition on the other. It is easy to see that the Qur'ān's peculiar relationship to the Bible and to the biblical tradition is a core issue here. At the same time, questions about the methods and meaning of philology arise.

It is worth looking briefly at a precedent for our present controversy, an event that took place in 1872[1] between two of Europe's foremost philologists of the time, both concerned with classics, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf[2] and Friedrich Nietzsche.[3] Wilamowitz had written a polemical pamphlet, "Future philology," against Nietzsche, in which he claimed that knowledge of the past could only be attained by examining every feature of its historical context, and that complete detachment of scholars from present-day concerns was necessary. Nietzsche, however, argued that the approach of this rigorously text-centered philology had perverted the goal of its study and had caused the death of antiquity." The American Indologist Sheldon Pollock, looking at the scenario from a wider perspective,[4] has identified the dispute as "a struggle between historicists and humanists," that is, between scholarship and intellectualism.

What is at the core of the debate about living and dead philology is, first and foremost, a hermeneutical problem: is it appropriate and sufficient to apply historical-critical methods to heritage texts? Are we entitled to focus on these texts as such, in isolation from their recipients, and, moreover, in isolation from present-day concerns? This debate resumed only a few decades after

1 This controversy is still effective enough to have been reclaimed by a young Berlin scholar, Islam Dayeh, as a challenging vantage point for a comprehensive transcultural project called "Future philology" which is now a well-established institution at the Freie Universität Berlin; see the website ForumTransregionaleStudien.de/Zukunftsphilologie.

2 Wilamowitz-Moellendorff, *Zukunftsphilologie*.

3 Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*. For the controversy see Gründer, *Der Streit um Nietzsches "Geburt der Tragödie"*; Latacz, *Fruchtbares Ärgernis*.

4 Pollock, Future philology.

Nietzsche and was fiercely contested in the same Berlin academic milieu, this time in Jewish studies. There, some learned Jewish scholars had, for the first time, rigorously probed the historical-critical approach – applied in biblical scholarship previously – to their own Jewish traditional texts, thus uprooting them from their traditional religious embedding in theology and transferring them into the new secular discipline of history, and thus depriving the recipients of those texts of their heritage. Their daring textual approach earned them the enmity of Jewish intellectuals who branded them the "gravediggers of Judaism."[5] Critical historical scholarship – and this is not only Nietzsche's view – can exert a deadening effect, since it radically separates the texts from the living tradition of their readers and practitioners. In Edward Said's terms we would have to speak of a "dispossession," the deprivation of the original owners of the texts who are incapacitated and no longer deemed worthy to be entrusted with the sound interpretation of their traditions.

This short journey into history was required because the disdained Jewish historicists, the "gravediggers of Judaism," are in no way figures of an obsolete past but are today again being acknowledged as the founding fathers of Western critical Qur'ānic studies. Names such as Abraham Geiger and Josef Horovitz deserve to be mentioned here. Their rigorous textual approach is enjoying a come-back presently; we find it applied – though practiced with somewhat different intent – in most of the current European and North American scholarship on the Qur'ān.[6] Yet the principal question raised by Nietzsche is still worth asking: does historical-critical scholarship exert a beneficial effect when applied to canonical texts, particularly to Scripture, or does it rather cause harm to the heritage? This question will occupy us in the following discussion.

Let us take up Nietzsche's demand that philology or textual studies should be reconnected to education and life, i.e. to intellectual discourses that are vital and virulent in contemporaneous society. This is a demand that has been repeated more recently by Sheldon Pollock who, in addition to the philological approach, also encourages a "presentist" attitude. We must ask how Western scholarship can succeed in reclaiming the Qur'ān as bearing intellectual and aesthetic significance in our present day culture across the confessional

5 Scholem, *Judaica 6. Überlegungen zur Wissenschaft des Judentums*, 7–52. On the verdict "gravediggers of Judaism," which is primarily aimed at Leopold Zunz and Moritz Steinschneider, see Scholem, *Judaica 6. Überlegungen zur Wissenschaft des Judentums*, 22, which is discussed and contextualized by Peter Schäfer in his epilogue to Scholem, *Judaica 6. Überlegungen zur Wissenschaft des Judentums*, 96.

6 For their application in the *Corpus Coranicum* project pursued at the Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften see Marx, Ein Koranforschungsprojekt.

boundaries. We will first draw attention to some of the arguments that stand in the way of such a scholarly aim and then propose a venue to re-think the Qur'ān in trans-confessional terms. We will raise the claim that the emergence of the Christian, Jewish and Islamic traditions occurred in one and the same epistemic space, a space which is usually monopolized as the formative epoch of Europe, the Late Antique culture of debate. Late Antiquity today is often taken to denote an epoch, that is, the phase following antiquity, when Judaism and Christianity emerged inducing new distributions of power. I would prefer to look at Late Antiquity as a purely epistemic concept, however; it is a space in which diverse groups undertook to re-interpret the most variegated texts inherited from Antiquity, be they the Hebrew Bible, pagan poetry or philosophy, in a new religious, eschatologically oriented vein. This contextualization of the Qur'ān within Late Antiquity, of course, needs to be cautious and not simply continue the 19th century discourses which, as will be shown, tend to regard the Qur'ān merely as a passive beneficiary of Late Antique culture; rather the need is to focus the Qur'ān as a vital and creative player in the Late Antique debates.

2 The Prevalence of the Historical-Critical Approach in Present Day Western Scholarship on the Qur'ān

This task of highlighting the significance of the Qur'ān as an active player in Late Antiquity is not being taken up in contemporary Western scholarship. There could be, at first glance, many reasons to view the present state of Qur'ānic studies with optimism: the sheer number of scholars and institutions concerned with the Qur'ān world-wide is unprecedented. What might at first sight appear as a welcome boom, on closer inspection, however, turns out to be ambivalent. It is hard to miss a sort of pessimism that hovers over a considerable segment of recent Qur'ānic studies; to be precise, this is an "epistemic pessimism." The following lament targets the so-called revisionist scholarship which concentrates on the codified text of the Qur'ān exclusively. In "revisionist" studies not only are vast corpora of Islamic learning (including the Prophetic biography, the *sīra nabawiyya*, and often the Islamic tradition as a whole) rashly dismissed as useless for Qur'ānic studies, but there seems to be little interest in the pagan, *jāhilī*, Arab background of the Qur'ānic event either. All these texts and traditions which can throw light on the text's social embedding, and thus connect it to its recipients, are excluded from the scope of this particular Qur'ānic scholarship for the sake of a re-location of the Qur'ān out of Arabia into an undetermined Christian space. This is accompanied by the

re-interpretation of the Qur'ān from the transcript of a prophetic communication into an anonymous compilation more or less completely dissociated from the historical event of the ministry of Muḥammad and isolated from his community. What has moved into the center of interest instead is the relationship between the Qur'ān and Christian tradition. Western scholarship, the earlier works of which had concentrated on the Qur'ān as a literary text[7] or on the way in which it is embedded in diverse contexts (Jewish, Christian and pagan Arab),[8] has more recently come to focus on the alleged Christian "subtexts" of the Qur'ān. A momentous hermeneutic shift has occurred.

What does this shift imply? It is true that there are close relations between the Qur'ān and biblical tradition. Modern scholars are thus confronted with two thematically widely equivalent text traditions: the biblical, which is often Christian-imprinted, and the Qur'ānic. They thus have to decide if they are going to explore the Qur'ān as a new identity document of a historical community or as a material source for the early Arabic reception of Christian tradition. With respect to this alternative, a not-unrepresentative group of Western Qur'ānic scholars has opted for its own Christian heritage and has privileged it over the Qur'ānic text. This is in tune with an almost axiomatic view often encountered in the Western public that assigns to the Bible the status of an undisputed charter of truth which is reserved, however, for its addressees who, until recently, were identified as the Christians exclusively, although more recently, as the Jews as well.[9] "Biblicity," the belonging to the people of the Bible, thus comes close to a cultural and civilizational pedigree which is denied to the non-biblical Muslims. Opting for the Christian tradition is thus no academic trifle. Preference or option is a basic principle of hermeneutics. In earlier scholarship it had been applied in the opposite way: scholars had privileged the final shape of the Qur'ān over its postulated historical layers. The American scholar Peter Heath has stressed that "[p]rivileging texts is a social decision. It is society that determines textual hierarchies. And radical changes in privileging provoke comprehensive hierarchical restructurings."[10] Due to the recent change in "privileging," resulting from the new focus on Christian pretexts, the Qur'ān is now being read as a sort of post-canonical Christian text.

7 See the studies of Theodor Nöldeke in particular.

8 Here the work of Josef Horovitz deserves to be mentioned.

9 Olender, *Les langues du paradis*. Olender has alerted us again to the ancient concept of the Bible as exclusively dependent on the Christian reading for its full understanding. Though this particular limit has been lifted in recent times an exclusivist dimension of biblical truth has been retained which now seems to outlaw the Muslims.

10 Heath, Creative hermeneutics, 189.

Many scholars no longer bother about its literary form which, in sound philological scholarship, would need to be analyzed according to the methods of literary criticism. Instead, the text is immediately dissected into haphazard textual bits that only need to be screened for their Christian essence. Essential steps of philology have been discarded, thus clearing the way for speculations built on the assumption of the Qurʾān's later or gradual emergence from an anonymous redaction process. A reductive form of historical scholarship, unaware of the basic methodological steps of textual work, seems to have won the day.[11]

At this point a principal reflection on what philology as such is about maybe helpful. Pollock[12] has reminded us of the very useful categories that were developed by the Renaissance thinker Giambattista Vico (1668–1744),[13] who was clearly aware of the double-faced manifestation of texts which demands the distinction between two aspects: the text's "true meaning" deduced from the text in isolation from its existing interpretations (its *verum*), and its interpretation through tradition, "taken for certain" by its recipients; in Vico's terms, the *certum*. In the Qurʾānic case, the *certum* or recipients' view appears, at first sight, to be most easily accessible through the extended exegetical literature of *tafsīr*; indeed, Western Qurʾānic scholarship studied the Qurʾān through commentary for a long period of time and it is still a method applied in the *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Though a legitimate approach, this understanding reproduces the reading of a much later community, which thus mirrors social and ideological circumstances substantially different from those of the Qurʾān's genesis. To approach the Qurʾān as the outcome of a theological development of its time one needs to go back to the text itself.[14] Meanwhile the tradition-informed reading of the Qurʾān (through *tafsīr*) in Western scholarship has been widely discarded, unfortunately not for the sake of sound textual study as such but for a new questionable approach again glossing the Qurʾān with extra-Qurʾānic material. Modern revisionist research has established a diametrically opposed focus: the exclusive search for the historically "true" meaning of the text,[15] which is assumed to be hidden in the Christian Syriac "subtexts" of the Qurʾān.

However, in the case of the Qurʾān, things are far too complex to allow for such a simplistic option that almost exclusively favors the earlier textual layers

11 See Neuwirth, review of Reynolds, *The Qurʾān and its biblical subtext*.

12 Pollock, Future philology.

13 The distinction goes back to Giambattista Vico's (1668–1744) *Scienza Nuova* (1725).

14 The allegation of an "obsession for the ur-text" was a frequently raised verdict; see e.g. Rippin, Muḥammad in the Qurʾān.

15 See Reynolds' introduction to his *Qurʾān and its biblical subtext*, 3–30.

over the final shape of the text. It is the final shape which needs to be described first. Only as a secondary step is the text to be contextualized within the broad range of traditions – ancient Arabic poetry as well as Jewish and Christian lore – that we assume to have made up the general knowledge of educated individuals of the time. It is, however, not enough to merely identify such traditions; they also need to be investigated as to their effectiveness as epistemic challenges for the community which obviously negotiated and re-worked them in the course of the Qur'ānic proclamation.

It is therefore evident that the historical-critical approach, the investigation of the text "as such," contextualized only with preceding traditions, cannot provide more than a propaedeutic step, since the text itself attests to its social function as a communication to addressees. There is no way around the simultaneous consideration of both sides of the text, its historical textual meaning, its *verum*, and its meaning taken as being certain by its recipients, its *certum*. Reception, however, in the Qur'ānic case does not occur only with later exegesis, *tafsīr*, but is already part of the text's genesis itself. It is manifest in the live interaction between the proclaimer, the Prophet, and his diverse listeners, an exchange which has left conspicuous traces in the Qur'ānic text itself.

3 Complementing the Historical Approach: Literary Considerations

To reconnect the text to its recipients first and foremost, literary criticism is needed. What does the formal shape of the text predicate about its literary genre, and thus its social purpose among its addresses? Does the Qur'ān's form and structure permit us to view it as a premeditated compilation of diverse, previously circulating traditions carried out by an unknown redactor (or redactors), as is often assumed in current scholarship?[16] Was the text addressed to readers from the beginning? Or, rather, does the Qur'ān's shape fit with the model established in Islamic tradition where the Qur'ān appears as the transcript of a communication, a sort of drama enacted between the Prophet and

16 The hypothesis goes back to Wansbrough, *Quranic studies*, a work that was a watershed in the study of the Qur'ānic text. Though only few current researchers openly defend the view that the Qur'ān *in toto* should have emerged from an anonymous compilation only decades later than the conventional dating – see, e.g. Ohlig and Puin (eds.), *Die dunklen Anfänge* – a gradual emergence of the final shape of the Qur'ān still seems to be the prevailing scholarly view.

his audience that enabled his pagan and syncretic listeners[17] to transform into a monotheistic community in their own right?[18] The decision between the two contrasting principal positions – to read the Qur'ān as a premeditated text or to read it as a sort of drama – is no academic trifle. It is tantamount to the setting of a specific hermeneutical course. In contrast to a premeditated, auctorial text, a drama – which involves multiple and changing voices – demands a diachronic reading, since the individual scenes and acts build upon each other, the later ones being in dialogue with the earlier ones. This is in tune with the Qur'ānic structure where the debate between the proclaimer and his listeners frequently involves the reinterpretation of earlier communicated messages in light of newly acquired insights.

In addition to the recognition of the Qur'ān's overarching genre of a drama we need to recognize a further literary genre: the sūra. Sūras are the medium to convey a particular new message within the communication process.[19] They correspond to the scenes of a drama, each marking a distinctive progress in the argument. Sūras are not only markers of progress within the communication, they also mirror a development, being mostly the outcome of a revision process which occurred during the communication of the text. It is only in their final forms that they convey the consensus of the community, achieved in the course of their repeated recitation during the Prophet's ministry.

That this consensus was attained through a continuous communal rethinking is evident from the textual phenomenon of the later additions made to many of the earlier sūras in order to update them; that is, to align them with successively acquired new theological insights of the community.[20] Such revisions of earlier texts, which have been acknowledged as such in the learned

17 The religious situation among the audience can only be deduced from the Qur'ān itself. In view of the familiarity of many in the audience with biblical traditions, on the one hand, and the derision of such reminiscences by others, on the other, we may assume that among those listening to Muḥammad were both pagans and syncretic.

18 This question has seldom been explicitly raised, scholars have usually opted for the first hypothesis. Thus the Qur'ān, to some scholars, appears as an anthology of 114 unconnected units (sūras), the composition of a single, autonomous author; see Cuypers, *The banquet*. Most scholars, however, go a step further by ignoring the unit of the sūra altogether and looking at the Qur'ān as a textual continuum, the compilation of an unknown group of redactors. Both these parties tend to regard the Qur'ān as a more or less preconceived text where no real interlocutors of the auctorial voice are involved.

19 See Neuwirth, *Studien*.

20 See Neuwirth, Oral scriptures in contact.

Islamic tradition as well,[21] deserve, as Nicolai Sinai has stressed,[22] to be contextualized with the related phenomenon of the Targum in Jewish tradition. The Targumim are interpretive translations of biblical pericopes that were undertaken to make the "antique" Bible readings delivered in the synagogue service relevant to members of the community who were acculturated at a later stage of development that we call Late Antiquity.[23] In the Qur'ānic case, "targumization" was not a later intervention but occurred during the proclamation process itself. Textual additions are a sign of intra-textual dynamics; they need to be read as a sort of interpretive expansion which was necessary in order to update the earlier communication of the nuclear text. The freedom to practice this kind of updating was ensured by the particular mode of the communication that occurred not "as a single, complete pronouncement" (*jumlat^{an} wāḥidat^{an}*) but in stages, a little at a time. This trait characterizes the Qur'ān as having been primarily an oral scripture, the charter of a prophetic communication open to continuous communal rethinking.[24]

4 The Earliest Recipients and their Education

In talking about the community we need to deal with the Qur'ān's first recipients. We know nothing about them from extra-Qur'ānic sources; it is evident, however, that the first listeners were not Muslims yet; their Muslim identity only emerged in the course of their Qur'ānic education, that is, their listening to and debating of the prophetic proclamation. Throughout this process they are best described as individuals familiar with plural late antique traditions consisting of not only local Arab ideas but, first and foremost, biblical ones. Our claim of an epistemic space shared by Jews and Christians within which the new community should have originated can be corroborated by reference to more recent biblical scholarship which has highlighted the transformation of the Bible in Late Antiquity. James Kugel has alerted us to a popularization that the Bible had undergone during the centuries before the Qur'ān:

> Examined through the lens of wisdom writings, the original meaning and even the original genres of Israel's ancient texts were . . . reconfigured by

21 See Nagel, *Medinensische Einschübe*.

22 See Sinai, Qur'ānic self-referentiality, 103–34.

23 Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 142–5.

24 See the frequent verse introductions "They will question thee" (*yas'alūnaka 'an*), found in Q 2:219, 2:220, 2:222, 5:4, 7:187, 8:1 and 17:85, for example.

> a whole new way of reading. It was this way of reading, as much as the texts themselves, that Jews and Christians canonized as their Bible. Along with it came the great flood of interpretive motifs created by the ancient interpreters . . . One would not be wrong to think of this transformation as . . . a kind of massive act of rewriting.[25]

Kugel could have added that "this way of reading" of the biblical tradition was also what the nascent Islamic community adopted and developed. However, it is only through the recent work of Sidney Griffith[26] that Kugel's observations have been updated. Griffith widens the horizons of the impact of the transformed Bible to include the Qur'ān which, in his work, figures among the manifestations of what he calls the "interpreted Bible," the recollections of biblical narratives interpreted and expanded through homiletic reworkings.[27]

Are there any indications as to the particular cultural – Christian or Jewish – imprint of the "interpreted Bible" that the community drew on? It is interesting to note that typically Christian readings of the Bible are ubiquitously reflected in the Qur'ānic text. For curiosity's sake I will mention just two examples. In *Sūrat Yūsuf* Joseph's brothers report to their father Jacob (Q 12:17) that what he had been fearing would happen had really occurred: *akalahu l-dhi'b* (Q 12:12), a wolf has devoured Joseph. Why a wolf and not – as in Gen 37:33 – just a wild animal, *hayyah ra'ah*, or, as in rabbinic literature, a bear? The only plausible explanation is the reference to typology.[28] If Joseph is a typus of Christ, the lamb of God, the wolf fits most properly into the role of "the lamb's enemy." As we can see immediately, the trace of typology is not further pursued in the Qur'ānic text. The introduction of the wolf is only a marginal narrative detail; there is no interest whatsoever in corroborating Christology.

This anti-allegorical stance becomes even more evident from the Qur'ānic re-telling of the story of Mary. In Christian theology Mary had been identified as an allegory of the Temple which is restored in the shape of the Church. The topography of the Temple with its closed Eastern gate, which according to Ezekiel would only be opened with God's return to the Holy City, was projected on Mary's body. Her virginal womb would only be opened for the birth of the Messiah. In the Q 19:16 it says, "She withdrew from her people to an Eastern

25 Kugel, *How to read the Bible*, 670–1.

26 Griffith, *Bible*.

27 Griffith, *Bible*, 95 f.

28 Genesis Rabbah, 87:4.

place."[29] The Eastern gate of the Temple – symbol of the Christian Mary's virginity – has been demoted to the status of a geographical point in the vicinity of the temple. It has become completely de-allegorized and de-mythicized. Numerous examples of a de-mythicizing of previous Christian allegories have been discovered. These cases still attest to the presence of a Christian Bible, whose allegories the Qur'ān systematically "corrects."

5 Western and Eastern Exegetic Hermeneutics

Looked upon as a document of a process and as a successive proclamation of divine messages received and responded to by listeners, the Qur'ān presents itself to us as a unique case of prophetic speech interspersed with exegetical, community-related comments. As a polyphonic text the Qur'ān can thus be considered, in our view, as the climax of the Late Antique culture of debate.

According to traditional Muslim understanding documented in *tafsīr*, the Qur'ān does not, of course, constitute the climax of Late Antiquity, but opens a new era, that of Islam. History has been fulfilled with the coming of Islam which, in the Qur'ān, is presumed to be predicted. The text is therefore submitted to a teleological reading; it is understood as the document of a divinely preconceived development. It is true that Islamic tradition has also admitted a historical dimension of the text and conceded that it entails a host of disputes fought out between the nascent community and their immediate neighbors, be they pagans, Jews or Christians, regarding particular religious traditions. Yet the eventual breakthrough of Islam turned these older traditions into obsolete paradigms of meaning; they were no longer valid. As Heath states, "For early Muslims, [the Qur'ān] abrogated and caused the virtual demise of any pre-Islamic Arabian pagan religious texts that may have existed and it relegated the Torah and the Gospels to positions of marginal importance." These earlier traditions, including pre-Islamic poetry and prose, he continues, "became instead resources, secondary materials to draw upon for understanding the lexical, grammatical, or historical context of the one text that mattered,"[30] that is, the Qur'ān. One of the most significant consequences of this preference for the Qur'ān over the earlier traditions concerns the valorization of the form. In Islamic exegesis, the form (the signifier) gains equal weight with the semantic contents (the signified). To return once again to Heath: "Each word becomes a

29 English renderings of Qur'ānic verses in this essay follow Arberry, *Koran interpreted*, occasionally with slight modifications.

30 Heath, Creative hermeneutics, 177–8.

trigger for interpretive processes . . . acquir[ing] enormous power for eliciting hermeneutic responses."[31] Since the text is viewed as having a single meaning but many significances, each word can attract as many readings as interpreters can identify. The Qurʾān has become an ocean of significances, a *baḥr min al-maʿānī*, a view that is often based on Q 18:109, "Say: If the ocean were ink to write out the words of my Lord, sooner would the ocean be exhausted than would the words of my Lord, even if we added another ocean like it for its aid."

There is, then, in traditional Islamic exegesis an almost exclusive interest in the *certum*, the received "significances" that are warranted by trustworthy transmitters. The abstention from any dogmatic imposition of one particular significance may be ascribed to the extraordinary tolerance of ambiguity that has been claimed by Thomas Bauer as a characteristic of pre-modern Islamic culture as such.[32] In more recent Islamic exegesis this has changed; modern exegetes tend to privilege one particular interpretation, often driven by the intent to accommodate the Qurʾān within modern thinking. A scholarly analysis of the Qurʾānic proclamation by the Prophet is still a desideratum.

6 The Disputed Milieu of the Qurʾān

As we have seen, revisionist Western scholars reject the historicity of the Prophet's proclamation, ignoring the live dispute between him and his community and their opponents, which is mirrored in the Qurʾān; rather, they look at the text as a palimpsest of diverse anonymous traditions. Muslim exegesis has, until now, equally tended to underestimate the scenario of a live interaction. It projects the Qurʾān into a milieu where the theological voices of the diverse communities involved in the qurʾānic debate have already been muted, one in which the new paradigm of Islam has already come to prevail as the community's identity and where the Qurʾān is represented by the codex, *al-muṣḥaf*.

This is, however, not yet the state of affairs during the Prophet's ministry. To explain not only the amazingly spontaneous success of the new creed, but also the establishment of a new and highly sophisticated paradigm of meaning in the Islamic world view – to explain the Qurʾān's epistemic revolution – one has to turn to the historical proclamation that consists of the text not yet fixed in the *muṣḥaf* but still in the state of its oral communication. The Qurʾānic text should not be focused upon as an archive but as a process in which the Prophet

31 Heath, Creative hermeneutics, 178–9.

32 Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*.

and the community construct a religious identity of their own by negotiating a mass of older traditions which comprise their diverse heritages. To understand fully the achievement of the Qur'ān in terms of religious and intellectual world history, and the history of knowledge, we must not ignore the massive cultural translation process which changed biblical traditions into the Qur'ānic message.

The instrument of this cultural translation was rhetoric. There is an unmistakably forensic dimension to the Qur'ān.[33] The single text units frequently consist of debate, interspersed with questions, answers, caveats, retractions, and concessions, all of which point to a lively negotiation of current opinions. The Qur'ān, as judged from its literary appearance, presents itself as the transcript of an ongoing debate on theological problems current in Late Antiquity. This Qur'ānic debate even taps methodologically into philosophical resources such as those found in Aristotle. To mention one example, the Qur'ān uses two of the Aristotelian categories to classify the degrees of lucidity or obscurity of scriptural verses. Scriptural verses according to the Qur'ān are either clear (*muḥkam*) – in Greek, *pithanos* – or ambiguous (*mutashābih*) – in Greek, *amphiboles*.[34] It is hardly astonishing that, in a text as knowledge-oriented as the Qur'ān, the relationship to logic extends even further. At least in the eyes of a later advocate of a philosophical reading of the Qur'ān, Muḥammad al-Ghazālī (d. 505/1111), Qur'ānic arguments are replete with syllogistic structures which he discussed in his treatise, *al-Qisṭās al-mustaqīm*, "The well-balanced scales."[35]

The Qur'ān's rhetoric should suffice to prove as wrong what the doyen of Late Antiquity studies, Peter Brown, claims for early Islamic culture. He suggests that it developed out of, or "under the umbrella" of, Late Antique Christian culture, with early Muslims simply slipping into the guise of Christian models.[36] This image is not convincing once we take the cultural impact of the Qur'ān into consideration. In its Arabian homeland the Qur'ān triggered the new activity of theoretical reflection and, more importantly, the adoption of the cultural practice of writing on an unprecedentedly large scale.[37] The new centrality of the Word of God propelled by the Qur'ān is warranted by the image of divine writing which is read out – *qur'ān* – by the Prophet.

33 Gwynne, *Logic, rhetoric, and legal reasoning*.

34 See for the theological implications of this dichotomy see Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*.

35 Kleinknecht, al-Qistās al-mustaqīm.

36 Brown, *Culture of Late Antiquity*, 189–93.

37 Neuwirth, Discovery of writing in the Qur'ān.

It is this discovery of writing as a most authoritative medium of communication by which the Qurʾān effected a cultural shift, turning the Arabs from a ritually bound society into what the philosopher Jan Assmann[38] has termed a society relying on textual coherence. The discovery of writing as a divine emblem of power lies at the basis of the unprecedented Islamic scribal culture that emerged soon after the Qurʾān.

7 The Theological Innovation of the Qurʾān

It is, however, first and foremost in theological terms that the Qurʾān features as an active and creative player in the culture of debate of Late Antiquity. What is the revolutionarily new message that the Qurʾān conveyed that could have qualified it to such a role? The Qurʾān's epistemic innovation in Late Antiquity, which we would adduce as the main achievement to be mentioned here, does not become evident from a synchronic reading of the fixed text, the *muṣḥaf*. Rather, it manifests itself in the dialogical communication process, the "Qurʾānic event."

It is in the cultural milieu of this Qurʾānic event that we must look for a contrasting foil for the particular novelty of the Qurʾān. Looking briefly at the prevailing world views of the time, we can roughly distinguish between a static, pessimist view and a more positive, dynamic one. The first is reflected in the pre-Islamic poetry of the Arab nomads where the world or nature appears imperishable, always revived in annual vegetative cycles and thus privileged to outlive the individual human who is sadly aware of his mortality. Against that, Jews and Christians perceived reality more positively as being governed by divine providence, although that was overshadowed by an imminent apocalyptic catastrophe that was needed to bring about eschatological redemption. The Qurʾān, despite being replete with references to both ancient Arabic poetry and the apocalyptic literature current in its milieu, does not subscribe to either of these views. It offers a new explanation of the world, proposing an otherwise unknown or at least not equally developed model that we may call the "epistemic." Not only is the world and its creation firmly built on divine knowledge, it is equally laid out as a system of signs, *āyāt*, sent to recipients who are qualified to decode them. The world is thus conceived of as a text to be read. God himself has granted man the privilege to participate in his codified knowledge. *Sūrat al-ʿalaq* states, "Read for thy lord is the most generous (*al-akram*) / who taught by the pen / taught man what he knew not" (Q 96:3–4).

38 Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*.

God's word, *al-qur'ān*, understood to be pre-existent, is the verbal counterpart of the text of creation; revelation which entails the creative imperative and at the same time provides the key to decode the text of creation. This becomes lucidly clear in the prologue of *sūrat al-raḥmān* where it says: "The Merciful / He taught the Divine Word (*qur'ān*) / He created man / He taught him the clear understanding" (Q 55:1–4). What has been implemented in the Qur'ān is a mode of thinking whose roots ultimately lead back to biblical Wisdom literature where a divinely assigned power – *logos* or *sophia* – also mediates between God and man. Such a view can be encountered at a time closer to the Qur'ān, for example in the 5th century homilies of Ephrem of Nisibis.[39] In the Qur'ān, however, the view appears more radical than in the predecessor texts since it not only re-establishes Wisdom or Logos as the mediator of divine knowledge to humans, but it also rigorously replaces the Christian incarnate Logos by a more abstract power, the spoken Word of God, *al-qur'ān*.[40] The Qur'ān is speech throughout; it figures as the new manifestation of logos. When contextualizing the Qur'ān within biblical tradition we need to be aware of a momentous leap in development; a new episteme-centered paradigm has come to separate pre-Qur'ānic hermeneutics from Qur'ānic.

A short early Meccan sūra, *sūrat al-balad*[41] (Q 90), may serve to exemplify this new theology of the Word. It subtly implants the ideas of understanding and language into a seemingly very different discourse, that of charity.

8 An Example: *sūrat al-balad* (Q 90)

The sūra starts with a cluster of oaths: the first *lā uqsimu bi-hādhā l-balad*, "No! I swear by this town," conjures the high rank of Mecca as an urban settlement and, implicitly, as a sacred place, given that Mecca, the home town of the addressee, has been introduced as a sanctuary previously in Q 95:2. The second oath connects the town with the act of procreation – *wa-wālid*^{in} *wa-mā walad*, "By the begetter and what he begot" – as the foundation of social life (vv. 1–3). At least two semantic registers have been opened: the sacred and topographic – *balad*, "town" – on the one hand, and the physiological and social – *wālid walad*, "begetter, begotten" – on the other. The oath cluster which contextualizes procreation with sacredness thus provides a particularly

39 Becker, *Fear of God*.

40 Madigan, God's word, 157–72; see also Wolfson, *Philosophy of the Kalam*.

41 Arberry's rendering of *balad* with "land" has been corrected to "town." For a comprehensive commentary on the sūra see Neuwirth, *Der Koran I. Frühmekkanische Suren*, 236–52.

emphatic prelude for the ensuing statement which is surprisingly negative in tone, claiming that man – with all his merit in establishing the organized settlement, the *polis, al-balad* – has been created as a deficient being (v. 4) *laqad khalaqnā l-insāna fī kabad*, "Indeed, we created man in trouble." That somewhat non-specific expression, "created in trouble," is explained in the ensuing verses (5–7). "Man," *al-insān*, is still committed to the pagan behavioral code, manifest in his attitude towards worldly possessions which he wastes in acts of boastful overspending: *yaqūlu ahlaktu māl*^{an} *lubad*, "Saying, 'I have consumed wealth abundant'." This is a near-quotation of a verse from the pre-Islamic poet ʿAntara, *fa-idhā sharibtu fa-innanī mustahlik*^{un} *mālī*, "Whenever I drink I bring ruin over my property." According to the pagan Arab paradigm, overspending and exuberant generosity (*jūd*) is a virtue which earns the hero fame and prestige. In the sūra it is re-interpreted as a vice. The following reproach, *a-yaḥsabu an lam yarahu aḥad* ("What, does he think none has seen him?") reveals the boastful person's epistemic inferiority; he has not realized that he is under the law of eschatological accountability.

Against this image of the pagan as a self-sufficient but ultimately ignorant individual, a new image of man is pitted. Man is divinely endowed with particular faculties including "to see," (i.e. to discern) and "to speak," (i.e. to understand), as in vv. 8–9: *A-lam naj*ʿ*al lahu ʿaynayn wa-lisān*^{an} *wa-shafatayn*, "Have we not appointed to him two eyes? / And a tongue and two lips?" This physiological equipment (referring back to the physiological register of the second oath, *wa-wālid*^{in} *wa-mā walad*, "By the begetter and what he begot") makes him accountable for his dealings. However, this not only entails a moral commitment but it also mirrors the harmony of divine creation. Man is structured in a balanced way, having pairs of eyes, *ʿaynayn*, and pairs of lips, *shafatayn*, morphologically clad in the dual form. It is this empirically verifiable structure of man as a microcosm that needs to be imposed on the *polis*, the macrocosm, as well. Thus the same morphological device of the dual is used to construct the town that is pierced by two roads or ways. The use of the dual forms in the rhymes of vv. 8–9, applied to the human face and then, in v. 10, *najdayn: wa-hadaynāhu l-najdayn*, applied to the road system of the town, establishes an analogy between the empirically verifiable and the morally desirable.

The not-yet-assaulted "steep way," *al-ʿaqaba*, in vv. 11–12, *fa-lā qtahama l-ʿaqaba*, "Yet he has not assaulted the steep" (reconnecting to the topographic register opened by the first oath, *lā uqsimu bi-hādhā l-balad*), on first sight poses a puzzle. Though the "system of two ways," *al-najdayn* seems simply to refer to the topography of the addressee's home town, Mecca, its additional evocation of the biblical topos of the "two ways" as opposite moral options is hard to miss. The enigma of the steep way, *al-ʿaqaba*, is accordingly solved in

the crucial verses 13–16. *Al-ʿaqaba* allegorically stands for the performance of charitable deeds, enacted upon the human body. *Fakku raqaba*, in v. 13, verbally means the "loosening of a rope from a slave's neck." *Iṭʿām*, "feeding," in v. 14, refers to the physical needs of the poor. *Maqraba* in v. 15 is a reference to a genetic relation. All these images reconnect to the physiological register of the second oath at the beginning of the sūra. As the microcosm of the human body is symmetrical – an empirical truism – so the macrocosm of the city and the body politic needs to be balanced as well. It needs to be laid out as a harmonious, ethically informed topography, where anthropocentric ideals have been superseded by the principle of charity, born out of an eschatological awareness.

The full momentum of the perusal of linguistic and morphological devices to visualize a moral exigency becomes fully evident only once we consider the sūra's dialectical relation to particular extra-Qur'ānic arguments for the injunction of charity. Underlying our text is a frequently quoted passage from the Hebrew Bible, Isaiah 58:6–7:

> The act of fasting I want is this: remove the chains of oppression, and the yoke of injustice, and let the oppressed go free. Share your food with the hungry and open your homes to the homeless poor.

The three acts demanded by Isaiah in Late Antiquity had been re-cast into an eschatological and, at the same time, Christological frame in the Gospel of Matthew 25:34ff. On Judgment Day, Christ will bless the people "on his right" for having performed the three acts of charity, saying:

> "Come, you that are blessed by my Father! . . . I was hungry and you fed me, thirsty and you gave me a drink, I was a stranger and you received me in your homes, I was naked and you clothed me, I was sick and you took care of me, and I was in prison and you visited me." The righteous will then answer him, "When, Lord, did we ever see you hungry and feed you, or thirsty and give you a drink? When did we ever see you a stranger and welcome you in our homes, or naked and clothe you? When did we see you sick or in prison and visit you?" The King [i.e. Christ] will reply, "I tell you whenever you did this for one of the least important of these brothers of mine, you did it for me!"

Christ will condemn those "on his left" to Hellfire for having failed to perform the acts of charity. The Qur'ānic reference to "people of the right," *aṣḥāb al-maymana* (v. 18), and "people of the left," *aṣḥāb al-mashʾama* (v. 19), seems to

echo Matthew's scenario. What matters, however, is not the positive reference to particular concepts of the Gospel, but the Qur'ān's refusal to adopt that scripture's crucial message of the performance of acts of charity for Christ's sake. The Qur'ān counters this idea with a completely new argument. Charity is not meritorious for Christ's sake, but for creation's sake because it implements an ideal inherent in creation, one of harmony and balanced-ness. The Qur'ānic injunction of charity is argued in reference not to a religious authority or a mythical redeemer, but ultimately to an abstract model of language.[42] The linguistic dual mode of expression which underlies the symmetrical structure of creation, in particular the structure of the human body, is to serve as the model for man's shaping the body politic. It is ultimately the evidence of language as the casting mold of creation that commits man to act charitably.

It may come as a surprise that the sūra is not of one piece but documents a gradual growth. Verses 17 to 20, though forming an integral part of the sūra's argument, are to be considered as a later, perhaps late Meccan or Medinan, addition to the originally early Meccan sūra.[43] Not only are verses 17 and 20 distinctly longer than the sūra's average length and made up of "late" analytical syntactic constructions such as *alladhīna āmanū* instead of *mu'minūna*, but verse 17 also no longer addresses the individual listener presupposed in the nuclear corpus of the sūra, verses 1–16. Rather, these verses obviously have a community in mind. It is the community whose members are incited to take care of each other and to encourage each other to remain patient. This is an attitude that was required when the community was besieged in the late Meccan period or, in the case of war, in Medina; it was, however, unthinkable in early Meccan times. This kind of retrospective re-reading of earlier texts indicates a newly attained state of understanding the earlier proclaimed message. Acts of charity at that later stage are no longer simply individually meritorious but have become politically relevant; the erstwhile individual listeners have acquired a communal identity.

42 According in Northrup Frye's system this language model ultimately reflects the primordial experience of the duality of the sexes which in parts of the Bible is translated into the duality of the individual and the social.

43 For a chronology of the early Meccan sūras see Neuwirth, *Der Koran I. Frühmekkanische Suren*, 39–61; the structure of *sūrat al-balad* is discussed 236–52.

9 Conclusions

The Qur'ānic text has achieved an epistemic breakthrough on two levels. The first is seen within the thinking of its pagan milieu where *ḥasab*, social prestige expressed in overspending, was superseded by the virtue of charity. Second, a Christological argument, man's service of Christ as the driving force behind his acts, was superseded by another norm, that of harmony prefigured in divinely granted language and established accordingly in creation. These shifts can be viewed as theological innovations, to move the new creed away from the earlier norms and religious traditions. However, they can also be viewed as new responses to questions shared by the monotheist religious communities, indeed even by pagans; how and for whose sake should man strive to establish social order? Is there a power that mediates between the transcendent and the human sphere and, if so, what is its nature? Where Christianity has established the incarnate Word of God, and Judaism the Torah conveyed to the elect people, the Qur'ān has opted for a more abstract and universal power found in the pure, divine Word and the authority of language.

For centuries, historical circumstances and ideological constructs have impeded, if not blocked, the penetration of Qur'ānic theological views into Christian thinking; this long lasting suppression of knowledge cannot be undone by simply including the Qur'ān in Church history. We must remember Pollock's demand for a humanist perspective in scholarship; a "double historicization is required, that of the philologist no less than that of the text."[44] Western and Eastern scholars alike need to rethink history so as to become aware of their shared genealogy and of the emergence of their cultural traditions from one and the same epistemic space. The Qur'ān itself claims to be *dhikr*^{un} *lil-ʿālamīn*, "a reminder to all mankind," and that is a challenge of a general and transconfessional scope. Should it not be studied, then, through a transcultural lens as a text of Late Antiquity?

Bibliography

Arberry, A.J.: *The Koran interpreted*, London 1955.

Assmann, J.: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1997.

Bauer, T.: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.

44 Pollock, Future philology, 961.

Becker, A.: *Fear of God and the beginning of wisdom. The school of Nisibis and the development of scholastic culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006.

Brown, P.: *The culture of Late Antiquity, 150–750*, London 2002.

Cuypers, M.: *The banquet: A reading of the fifth sura of the Qur'an*, Miami 2009.

Frye, N.: *The great code. The Bible and literature*, San Diego-New York-London 1983.

Griffith, S.: *The Bible in Arabic*, Princeton 2013.

Gründer, K.: *Der Streit um Nietzsches "Geburt der Tragödie". Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. v. Wilamowitz-Möllendorff* [sic], Hildesheim 1969.

Gwynne, R.: *Logic, rhetoric, and legal reasoning in the Qur'ān: God's arguments*, London 2004.

Heath, P.: Creative hermeneutics. A comparative analysis of three approaches, in *Arabica* 36 (1989), 173–210.

Horovitz, J.: Das Koranische Paradies, in *Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitana* 6 (1923), 1–16. Reprinted in R. Paret (ed.), *Der Koran*, Darmstadt 1975, 53–73.

———: *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926.

Kassir, S.: *Ta'ammulāt fī shiqā' al-'arab*, Beirut 2005.

Kleinknecht, A.: al-Qisṭās al-Mustaqīm: Eine Ableitung der Logik aus dem Koran, in S.M. Stern et al. (eds.), *Islamic philosophy and the Classical tradition*, Oxford 1972, 159–88.

Kugel, J.: *The Bible as it was*, Cambridge MA 1997.

———: *How to read the Bible*, New York 2008.

Latacz, J.: *Fruchtbares Ärgernis: Nietzsches "Geburt der Tragödie" und die gräzistische Tragödienforschung*, Basel 1998.

Madigan, D.: God's word to the world: Jesus and the Qur'ān, incarnation and recitation, in T. Merrigan and F. Glorieux (eds.), "*Godhead here in hiding.*" *Incarnation and the history of human suffering*, Leuven 2012, 157–72.

———: *The Qur'ān's self-image: Writing and authority in Islam's scripture*, Princeton 2001.

Marx, M.: Ein Koranforschungsprojekt in der Tradition der Wissenschaft des Judentums: Zur Programmatik des Akademienvorhabens Corpus Coranicum, in D. Hartwig et al. (eds.), *'Im vollen Licht der Geschichte': Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, Würzburg 2008, 41–54.

Nagel, T.: *Medinensische Einschübe in Mekkanischen Suren*, Göttingen 1995.

Neuwirth, A.: *Der Koran als Text der Spätantike*, Berlin 2010.

———: *Der Koran 1. Frühmekkanische Suren*, Berlin 2011

———: The discovery of writing in the Qur'ān. Tracing an epistemic revolution in Late Antiquity, in N. al-Shaar (ed.), *Qur'ān and Adab*, Oxford (forthcoming).

———: Oral scriptures in contact: The Qur'anic story of the Golden Calf and its biblical subtext, in A. Neuwirth (ed.), *Scripture, poetry, and the making of a community. Reading the Qur'an as a literary text*, Oxford 2014, 306–27.

———: Review of G.S. Reynolds, *The Qur'ān and its biblical subtext*, in *JQS* 14 (2012), 131–8.

———: *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin 1982.

Nietzsche, F.: *Die Geburt der Tragödie aus der Musik*, Leipzig 1972.

Nöldeke, Th.: *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*, Strasbourg 1910.

Ohlig, K.-H., and G.-R. Puin (eds.): *Die dunklen Anfänge: Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005.

Olender, M.: *Les langues du paradis, Aryens et Sémites. Un couple providentiel*, Paris 1989.

Pollock, S.: Future philology? The fate of a soft science in a hard world, in *Critical Inquiry* 33 (2009), 931–61.

Reynolds, G.S.: *The Qur'ān and its biblical subtext*, London-New York 2010.

Rippin, A.: Muhammad in the Qur'ān. Reading scripture in the 21st century, in H. Motzki (ed.), *The biography of Muhammad. The issue of the sources*, Leiden 2000, 298–309.

Rosenthal, F.: *Knowledge triumphant*, Leiden 1970.

Scholem, G.: *Judaica 6. Überlegungen zur Wissenschaft des Judentums*, Frankfurt 1997.

Sinai, N.: Qur'ānic self-referentiality as a strategy of self-authorization, in S. Wild (ed.): *Self-referentiality in the Qur'ān*, Wiesbaden 2006, 103–34.

Von Wilamowitz-Moellendorff, U.: *Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches "Geburt der Tragödie,"* Berlin 1872.

Wansbrough, J.: *Quranic studies: Sources and methods of scriptural interpretation*, Oxford 1977.

Witztum, J.: The Syriac milieu of the Qur'an: The recasting of biblical narratives, Unpublished PhD Dissertation, Princeton University 2011.

Wolfson, H.: *The philosophy of the Kalam*, Cambridge MA 1976.

Wirkende Worte

Das Ḥadīth *und die Metaphysik*

Tilman Nagel

1 Wirkende Worte

Abū Hurayra[1] (gest. ca. 57/677) verbürgt sich dafür, daß Abū Bakr einst den Gesandten Allahs bat: „Lehre mich etwas, das ich hersagen kann, wenn es Morgen wird, wenn es Abend wird und wenn ich mich schlafen lege!" Mohammed beschied den Fragenden wie folgt: „Sprich: ‚Allah. Du Schöpfer der Himmel und der Erde, Du, der Du das Verborgene und das Offenkundige weißt!' " Oder Mohammed empfahl diese Worte: „Allah, der Du das Verborgene und das Offenkundige weißt! Du Schöpfer der Himmel und der Erde, Herr und Eigentümer eines jeden Dinges! Ich bezeuge, daß es keinen Gott außer Dir gibt! Ich suche Zuflucht bei Dir vor dem Bösen, das von mir ausgeht, vor dem Bösen und vor der Beigesellung, zu denen der Satan verführt!"[2] Wesentlich umfangreicher sind die Formeln, die Mohammed am Beginn ritueller Gebete gesprochen haben soll. Sie lauteten nach Aussagen seines Vetters und Schwiegersohns ʿAlī b. Abī Ṭālib: „Ich wende mein Gesicht dem zu, der die Himmel und die Erde geschaffen hat, denn ich bin ein Gottsucher (arab.: *al-ḥanīf*), ein Muslim, und gehöre nicht zu den Beigesellern (vgl. Q 6:79)! Mein Pflichtgebet, meine Riten, mein Leben und mein Sterben sind Allahs, des Herrn der Welten, der keinen Teilhaber hat! Dies wurde mir befohlen, denn ich bin ein Muslim! . . . O Allah, es gibt keinen Gott außer Dir! Du bist mein Herr, Dir diene ich. Zu meinen Lasten habe ich Verfehlungen auf mich geladen, ich bekenne sie! Verzeih mir alle meine Verfehlungen, denn niemand verzeiht sie außer Dir! Weise mir den Weg zur besten Sittlichkeit, niemand weist ihn mir außer Dir! Wende von mir die bösen Charaktereigenschaften, denn niemand wendet sie ab außer Dir! Voll Segen und hoch erhaben bist Du! Ich flehe Dich um Verzeihung an und wende mich reumütig zu Dir!" Sobald Mohammed die vorgeschriebene Beugung des Rumpfes vollzog, sagte er: „O Allah, vor Dir verbeuge ich mich! An Dich glaube ich, Dir liefere ich mich aus, vor Dir demütigen sich mein Hören und mein Sehen, mein Mark, meine Knochen, meine Nerven!" Und sobald er

1 Zur Charakterisierung seiner Funktion als Überlieferer vgl. unten, 189–91.

2 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Shākir) Nr. 51. Varianten: im *musnad* Abū Bakrs: Nr. 63 sowie Nr. 81 (nicht durch Abū Hurayra verbürgt). Im *musnad* Abū Hurayras begegnet es noch einmal unter Nr. 7948. An dieser Stelle hat der Herausgeber viele weitere Belege vermerkt.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_012

den Kopf hob, sprach er: „Allah leiht demjenigen Gehör, der ihn preist! Unser Herr, Dir gebührt unsere Lobpreisung, bis die Himmel und die Erde und was dazwischen ist, von ihr erfüllt sind, und Dir gebührt alles, was Du darüber hinaus noch wünschst!“ Und sobald er sich niederwarf, sagte er: „O Allah, vor Dir werfe ich mich nieder, an Dich glaube ich, Dir liefere ich mich aus! Mein Gesicht berührt den Boden vor dem, der es schuf und formte, ja ausgezeichnet formte (vgl. Q 40:64 und Q 64:3), vor dem, der Gehör und Gesichtssinn öffnete![3] Segensreich ist Allah, der beste Schöpfer!“ Und wenn er am Ende des Pflichtgebets den Friedensgruß sprach, fügte er hinzu: „O Allah, verzeih mir, was ich vor langem und vor kurzem tat, was ich heimlich und was ich offen tat, alles, worin ich unmäßig handelte, alles, was Du besser weißt als ich selber. Du bist der, der früher war und der später sein wird, es gibt keinen Gott außer Dir!“[4]

In den *Ḥadīth*-Sammlungen sind zahllose Überlieferungen dieser Art auf uns gekommen,[5] in denen Mohammed, sei es ausdrücklich darum gebeten, sei es aus eigenem Antrieb, seiner Gemeinde Worte mitteilt, mit denen sie sich vor Unheil schützen kann, das ihr anderenfalls zustieße. Doch nicht nur in trivialen Nöten des Alltags hilft das passende Wort. Seine höchste Wirksamkeit entfaltet es, wenn es um den Gewinn des Heils geht. ʿUmar und ʿUthmān verbürgen sich dafür, daß das Bekenntnis „Es gibt keinen Gott außer Allah,“ das Wort der aufrichtigen Verehrung des Einen, im rechten Augenblick gesprochen, einem in der Todesstunde innere Ruhe einflößt, denn es rettet vor dem Höllenfeuer. Mohammed soll es einst seinen Onkel Abū Ṭālib gelehrt haben, der sich zeit seines Lebens nicht durch die Verkündigungen seines Neffen hatte bekehren lassen.[6] Nun könnte man einwenden, es sei nichts anderes gemeint als ein im letztmöglichen Augenblick geäußerter Sinneswandel, den man mit diesem Wort kundgibt. Dieses Wort habe keine andere Funktion als die Übermittlung einer Information, deren Empfänger Allah ist. Stellt man diesem *Ḥadīth* jedoch vergleichbare zur Seite, in denen ebenfalls vom Wort und von der Bewahrung vor der Hölle die Rede ist, dann erkennt man, daß

3 Text: *shaqqa sam'a-hū wa-baṣara-hū*. So die Vokalisierung in Muslim, *Ṣaḥīḥ, ṣalāt al-musāfirīn*, Nr. 201.

4 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Shākir), Nr. 729; Muslim, wie in Anmerkung 3 angegeben.

5 Es geht in diesem Aufsatz nicht um deren vollständige Erfassung. Ihm liegt im wesentlichen die Auswertung des bei Aḥmad b. Ḥanbal im *musnad* Abū Bakrs, ʿUmars, ʿUthmāns, ʿAlī b. Abī Ṭālibs und Abū Hurayras auffindbaren einschlägigen Materials zugrunde. Etliche dem *Musnad* des ʿAbdallāh b. al-Zubayr al-Ḥumaydī entnommene Überlieferungen ähnlichen Inhalts habe ich in meinem Aufsatz „Ḥadīth–oder: Die Vernichtung der Geschichte“ erwähnt.

6 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Shākir), Nr. 252, 447, 1384, 1386.

es sich so einfach nicht verhält. Denn am Jüngsten Tag wird manch einer vor Allah treten und nichts vorweisen können, was ihn zum Eintritt ins Paradies berechtigen könnte, „nicht einmal eine halbe Dattel," wie es heißt. Doch selbst in einem solchen Fall hilft „das gute Wort." Es wiegt die fehlenden guten Taten auf.[7] Eine besonders wirksame Fürbitte macht man sich zunutze, wenn man die dreißig Verse von Sure 67 rezitiert, die mit „Segensreich ist er, in dessen Hand die Herrschaft liegt" beginnt. Allah verzeiht, sobald er dies hört.[8]

Ohnehin wertet Allah rühmende Worte weit höher als irgendwelche Handlungen. Laut Abū Hurayra versicherte der Gesandte Allahs: „Wer einhundertmal am Tag sagt: ‚Es gibt keinen Gott außer Allah, dem Einzigen, der keinen Gefährten hat. Er hat die Herrschaft inne, er ist zu preisen, er hat zu allem Macht!' dem wiegt dies die Freilassung von zehn Sklaven auf. Ihm werden einhundert gute Taten gutgeschrieben, (aus seinem Konto) werden einhundert schlechte gelöscht. Ihm dienen (diese Worte) an dem betreffenden Tag bis zum Abend als ein Amulett gegen den Satan. Niemand könnte etwas Besseres bringen als das, was der (Allah Rühmende) vorweist, abgesehen von jemandem, der noch mehr hiervon leistet." In einem anderen *Ḥadīth* verspricht Mohammed demjenigen, der einhundertmal am Tag Allah mit den Worten „*subḥāna llāh wa-bi-ḥamdi-hi*" lobt, die Vergebung aller Verfehlungen, „und wären sie zahlreich wie der Schaum auf den Meereswogen.„[9] Vier Worte wählte Allah aus, die für sämtliche guten Taten stehen und alle bösen tilgen. Es sind dies „*subḥāna llāh*," „*al-ḥamdu lillāh*," „*lā ilāha illā llāh*" „*Allāhu akbar*." Das erste von ihnen gilt für zwanzig gute Taten und tilgt zwanzig böse; das dritte und das vierte haben die gleiche Wirkung. Wer aber mit der zweiten Formel Allah inbrünstig als den Herrn der Welten lobpreist, dem läßt er sogar dreißig gute Taten anschreiben und dreißig böse streichen.[10]

„Ich suche Zuflucht bei den vollkommenen Worten Allahs (arab.: *kalimāt Allāh al-tāmma*) vor seinem Zorn, dem Bösen seiner Diener (d.h. der Menschen) und vor den Einflüsterungen der Satane, selbst wenn sie um mich sind." Diese Formel lehrte ʿAbdallāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ (gest. *ca.* 65/685) seine Kinder, sobald sie verständig geworden waren. Für die jüngeren schrieb er sie nieder und hängte sie ihnen in der Art eines Amuletts um den Hals.[11] Da kam einmal ein Beduine zu Mohammed und brachte seinen Bruder mit, der

7 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 282, 284.

8 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Shākir), Nr. 7962; weitere Belege dort angegeben.

9 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Shākir), Nr. 7995 f.

10 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Shākir), Nr. 7999 und 8079.

11 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Būlāq) v, 181; weitere Belege bei Wensinck, *Concordance*, s.v. *kalima*, vi, 60, rechte Spalte.

an einer Geistesstörung litt. Mohammed besprach diese Erkrankung mit den folgenden Versen aus dem Koran: Mit der Eröffnungssure; mit vier Versen aus dem Beginn von Sure 2 sowie den beiden Versen, die mit den Worten: „Euer Gott ist ein einziger Gott, es gibt keinen Gott außer ihm, dem Barmherzigen …“ (Vers 163 f.), ferner mit dem Thronvers (Vers 255) und drei Versen am Schluß dieser Sure; mit einem Vers aus Sure 3: „Allah bezeugt, daß es keinen Gott außer ihm gibt …“ (Vers 18); mit einem Vers aus Sure 7: „Euer Herr ist Allah, der die Himmel und die Erde in sechs Tagen schuf …“ (Vers 54); mit den drei letzten Versen von Sure 23: „Erhaben ist Allah, der wahre König, es gibt keinen Gott außer ihm, dem Herrn des edlen Thrones! Wer neben Allah einen anderen Gott anruft, für den er keinen Beweis beibringen kann, mit dem wird sein Herr abrechnen. Die Ungläubigen werden nicht glückselig! Sprich: ‚Mein Herr! Verzeih und erbarme dich! Du bist der beste Erbarmer!‘ “; mit einem Vers aus Sure 72: „Erhaben ist die Größe unseres Herrn! Er nahm sich keine Gattin und keinen Sohn!“ (Vers 3); mit den ersten Versen von Sure 37, die Allah verherrlichen und hervorheben, daß die Satane, sollten sie versuchen, Allah zu belauschen, schmählich verjagt werden; mit den drei letzten Versen von Sure 59, in denen die Macht des Schöpfers gerühmt wird, dem die schönsten Namen vorbehalten sind; mit Sure 112, der formelhaften Zusammenfassung der Lehre von der Einsheit und Einzigartigkeit Allahs; mit den Suren 113 und 114, in denen empfohlen wird, stets bei Allah Zuflucht zu suchen. „Da stand der Mann auf, als hätte er nie an etwas gelitten.“[12]

„Allahs vollkommene Worte“ sind vor allem solche, in denen er sich als den vollkommenen (arab.: *al-tāmm*) zu erkennen gibt.[13] Vollkommenheit zeichnet sein ununterbrochenes Schöpfungshandeln aus. Indem man diese Vollkommenheit unter Verwendung der, wie man glaubt, von ihm selber stammenden Worte beschwört, fügt man sich bewußt dieser Vollkommenheit ein, die hier und jetzt herrscht, nicht erst in einem in der Zukunft anbrechenden Reich Gottes. Hierin manifestiert sich die Wirkung der Worte. Ein in mehreren Fassungen überliefertes *Ḥadīth* mag dies verdeutlichen. Ein Prophetengenosse hatte in seiner Wohnstätte sein Reittier mit einem Strick angebunden. Des Nachts rezitierte er den Koran, und plötzlich scheute das Tier. Warum das geschah, vermochte sich der Mann nicht zu erklären, und deshalb fragte er am folgenden Morgen Mohammed um Rat. „Das war die göttliche Gegenwart (arab.: *al-sakīna*), die dank dem Koranvortrag herabkam.“[14] In einigen Fassungen wird die göttliche Gegenwart als eine Wolke beschrieben oder als

12 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Būlāq) v, 128.

13 Gimaret, *Les noms divins en islam*, 80 und 201.

14 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Būlāq) iv, 298.

ein Dunstfetzen, wie er sich des Morgens in Vertiefungen des Geländes ansammelt. Eine solche Erscheinung „bedeckte" (arab.: *ghashiya*) das Tier beim Vortragen von Sure 18,[15] und Mohammed empfahl seinem Gefährten, künftig bei einer solchen Gelegenheit einen anderen, nicht genannten Vers zu rezitieren; freilich sei das Erlebte kein Grund zum Erschrecken.[16] – Es sei daran erinnert, daß Mohammed in Q 53:16 die göttliche Gegenwart ebenfalls als ein solches „Bedecken" beschreibt. – Durch das Rezitieren wirkender Worte wird die gottgewollte Ordnung, die durch fehlerhafte Handlungen des Menschen gestört worden sein mag, wiederhergestellt. Wer im Zustande ritueller Reinheit des Abends, wenn er sich zur Ruhe begibt, folgende Worte spricht: „O Allah, zu Dir allein wende ich das Gesicht, Dir gebe ich den Rücken anheim, . . . gegen Dich gibt es weder Schutz noch Rettung außer bei Dir . . ." der stürbe, sollte ihn in der betreffenden Nacht der Tod ereilen, in der ursprünglichen, ihm durch Allah anerschaffenen, zum Heil bestimmten Wesensart (arab.: *al-fiṭra*).[17]

Die rituellen Gebete bilden die Zeitabschnitte im Tageslauf, in denen die durch den Begriff der *fiṭra* ausgedrückte Heilsbestimmtheit der Schöpfung von den Muslimen erfahren wird. Sie werden als Augenblicke gedeutet, die durch den *islām*, die vollkommene Hinwendung des Gesichts, d.h. der Person, zu Allah[18] geprägt und dadurch aus dem profanen Daseinsvollzug herausgehoben sind. Zu den besonderen Vergünstigungen, die Allah seinem Propheten und dessen Gemeinde gewährt haben soll, rechnet man im *ḥadīth*, daß es hierfür keines geweihten Ortes bedürfe: Die ganze Erde biete Raum, sich nach den Regeln des Kultes vor Allah niederzuwerfen.[19] Wenn man dieser Pflicht nachkomme, dann allerdings sei es unabdingbar, daß man den Koran rezitiere. „Wenn der Imam spricht: „. . . (die Straße) derjenigen, denen (Allah) nicht zürnt und die nicht in die Irre gehen!' (Schlußvers von Sure 1), dann sagt Amen! Denn die Engel sagen (in diesem Augenblick) Amen, und der Imam sagt Amen. Wessen Amen mit demjenigen der Engel zusammentrifft, dem werden alle Verfehlungen, die er begangen hat, verziehen."[20] Während des rituellen Pflichtgebets waltet das durch Allah beabsichtigte, das von Heil geprägte wechselseitige Verhältnis

15 Es ist an deren 109. Vers gedacht, den Mohammed neben einigen anderen dem Text in Medina hinzufügte.

16 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Būlāq) iv, 281, 284, 293, 296. Vgl. auch Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene* 527, 534.

17 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Būlāq) iv, 285, 290, 292, 299 f.; vgl. Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene*, 431, 530, 575.

18 Vgl. Nagel, *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren* 145; Nagel, *Mohammed. Leben und Legende*, 161–80.

19 al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, tajammum* Nr. 1.

20 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Būlāq) iv, 285.

zwischen ihm, dem immerfort das Diesseits Hervorbringenden und Lenkenden, und der ausschließlich auf ihn bezogenen Kreatur: Allah und die Engel vollziehen die rituelle Beugung gegen die ersten Reihen der Betenden, solange diese die rechte Ordnung aufrechterhalten und die rituelle Reinheit bewahren.[21] Eine weitere Voraussetzung für die bewußte Teilhabe am diesseitigen Heilszustand ist freilich, daß man dabei aus dem Koran rezitiere. Insbesondere die erste Sure ist unentbehrlich: „Führt jemand das Pflichtgebet aus, ohne die erste Sure zu rezitieren, dann ist es unvollständig!" soll Mohammed gewarnt haben.[22] Bisweilen wird diese Überlieferung durch ein sogenanntes „heiliges *Ḥadīth*" erweitert, in dem Allah selber dem Propheten versichert, das rituelle Gebet sei zwischen ihm, dem Schöpfer, und seinem Knecht aufgeteilt; letzterem werde erfüllt, worum er bitte. Wann immer der Betende einen der sechs Verse der Eröffnungssure rezitiere, vermerke Allah dies und werte es als den Ausdruck der Vertrautheit, die den Betenden an ihn bindet.[23]

Worte, dem offenbarten Text entnommen oder eng an ihn angelehnt, „Allahs vollkommene Worte" mithin, ermöglichen dem Menschen ein bewußtes Erleben des Vorganges der durch Allah ins Werk gesetzten *creatio continua*. Der Glaube hieran nimmt im Laufe der Geschichte unterschiedliche Erscheinungsformen an.[24] Die frühesten haben wir im entstehenden *ḥadīth* vor uns. Woran aber ist das Walten Allahs als solches zu erkennen, das die geschaffen werdende Welt durchzieht? Die Ergebnisse, die es zeitigt, liegen offen zutage, aber was liegt diesen Ergebnissen zugrunde? Dank dem Koran und den Äußerungen und Handlungen Mohammeds scheint das Allgegenwärtige und doch Ungreifbare verfügbar geworden zu sein. Aber von welcher Beschaffenheit ist es? Es ist, wie wir hörten, den Dunstschwaden oder Wolkenfetzen vergleichbar, vor denen ein Pferd scheut. Wer sich Allah nur eine kleine Spanne zu nähern sucht, dem eilt er entgegen, wie er seinem Propheten zugesichert haben soll: Wer ihm als ein Muslim entgegenstrebt mit einem Behälter voller Verfehlungen so geräumig, daß die Erde hineinpaßte, den beschenkt er mit einem Behälter ebenso groß voller Vergebung.[25] Allahs Wirken in dieser Welt wird mithin nicht als

21 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Shākir), Nr. 8106; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Būlāq) iv, 304.

22 Muslim, *Ṣaḥīḥ, ṣalāt* Nr. 41; weitere Belege bei Wensinck, *Concordance*, s.v. *khidāj* ii, 12, rechte Spalte.

23 Muslim, *Ṣaḥīḥ, ṣalāt* Nr. 38; Graham, *Divine word*, Nr. 58, 182 f.

24 Einige habe ich in meiner 2002 veröffentlichten Studie *Im Offenkundigen das Verborgene* beschrieben. Die muslimische Erbauungsliteratur, auf deren ernsthafte Erforschung man bis jetzt weitgehend verzichtet hat, fußt bis in die Gegenwart auf dieser Vorstellung.

25 Graham, *Divine word*, Nr. 51, 175 f.; Belege in der *ḥadīṯ*-Literatur ebenda. Vgl. auch al-Bayhaqī, *al-Asmā' wa-l-ṣifāt*, 272–4.

eine ortlose, substanzfreie Gegebenheit vorgestellt.[26] Es ist vielmehr in einer nicht näher erläuterten Weise ein Element der durch ihn hervorgebracht werdenden Welt. Abū Hurayra breitet auf Geheiß des Propheten seinen Mantel aus, um den ihm zugebilligten Anteil an dieser Gegebenheit zu empfangen, nachdem sie durch die Person Mohammeds „hindurchgegangen" ist.[27] Dieses bekannte *Ḥadīth* wird uns helfen, das Phänomen näher zu ergründen.

2 Die wirkenden Worte und der erinnerte Mohammed

Die „vollkommenen Worte Allahs" und ihre alltägliche Verwendung, wie sie aus den erwähnten *Ḥadīth*en ersichtlich ist, finden im Koran keine unmittelbare Grundlage. Sie gehören wie die Lehre von den fünf Säulen des Islams zur nachmohammedschen Gemeindetheologie, wie im folgenden darzulegen sein wird. Bis in die Epoche des Ersten Bürgerkriegs war die sich im Kampfeinsatz gegen Nichtmuslime beweisende Gläubigkeit als das Ideal anerkannt, das die von Mohammed in Medina gegründete Gemeinde geeint hatte. Ein praktisch-politischer Ausdruck dieses Ideals war ʿUmars System der Verteilung der Kriegsbeute. Im Bürgerkrieg brachen Kräfte sich die Bahn, die erkannt hatten, daß dieses System obsolet geworden war, da es den Lebenden die Möglichkeit versperrte, jemals das Maß an Verdienst um den Islam zu erwerben, das ʿUmar den Prophetengenossen seiner Generation zugesprochen hatte. So identifizierte man nun in der Ritenfrömmigkeit, die Mohammed selber noch als zweitrangig abgewertet hatte (Q 49:14), den eigentlichen Kern der einst in Medina gestifteten Glaubenspraxis.[28] ʿUmars Sohn ʿAbdallāh (gest. ca. 72/692) ist es, auf den die Lehre von den fünf Säulen zurückgeführt wird.[29] Es überrascht nicht, daß er während des Schiedsgerichts, mit dem man die Parteien des Krieges zufriedenzustellen hoffte, als ein Kandidat für die Herrschaft über die muslimische Gemeinde ins Spiel gebracht wurde.[30] Die Verlagerung der Lebensmitte von der im Kampf erprobten Gläubigkeit zur regelgerechten und unermüdlichen Erfüllung der Ritualpflichten schlug sich darin nieder, daß die eschatologische Perspektive, unter der der Koran von der Überwindung

26 Auch als den Wind stellt man sich Allahs Wirken vor (al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, bad' al-khalq*, 19).

27 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Shākir), Nr. 7273 f., 7691.

28 Dies lege ich ausführlich in meinem Buch *Mohammed. Leben und Legende*, Kapitel V und VI dar.

29 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Shākir), Nr. 5672, wo weitere Fundstellen verzeichnet sind.

30 Nagel, *Mohammed. Leben und Legende*, 636–40.

gemeindeinterner Zwistigkeiten spricht, in den Hintergrund gerückt wurde und stattdessen die Vorstellung Überzeugungskraft gewann, schon hier und jetzt müsse gemäß den im Koran für das Ende der Geschichte in Aussicht gestellten Lösungen entschieden werden:[31] Das neue Ideal des bereits im Diesseits gänzlich nach dem Gesetzeswillen Allahs gestalteten Gemeinwesens zeichnet sich ab, und damit auch die Frage, wie es verwirklicht werden könnte. Denn daß es schon einmal Wirklichkeit gewesen sei, nämlich zu Lebzeiten Mohammeds als des unter den Muslimen anwesenden Übermittlers der göttlichen Rechtleitung, daran zweifelte man in den Kreisen nicht, in denen ʿAbdallāh b. ʿUmar das Wort führte.

Kommen wir nach diesem kurzen, aber unentbehrlichen Exkurs zum Kernthema zurück! Von der Wirkkraft der Worte ist im Koran allenfalls mittelbar die Rede. Die Gesandten Allahs, also auch Mohammed, werden von ihren Feinden als Zauberer verunglimpft. Denn, so sagt man, ihre Worte, die sie für diejenigen Allahs ausgeben, verdrehen den Naiven unter den Zuhörern den Kopf.[32] Solange Mohammed als Gesandter Allahs (arab.: *rasūl allāh*) auftritt, mithin während der längsten Zeit seines Wirkens in Mekka, steht ihm die Aufgabe vor Augen, im Auftrag Allahs allen Verleumdungen zum Trotz den Bewohnern der Stadt das authentische *Buch* zu übermitteln. Seitdem er sich gegen Ende der mekkanischen Jahre zusätzlich als den Propheten (arab.: *al-nabī*) zu erkennen gibt, verändert sich der Inhalt seiner Verlautbarungen: Er lehrt nicht mehr nur, daß Allah der einzige Gott ist, sondern auch, was gemäß dem Gesetzeswillen dieses Allah recht und was verwerflich ist (Q 7:157f.). Hatte Mohammed bis dahin nach seiner Vorstellung einen abschließbaren Text zu überbringen, den man schriftlich niederzulegen begonnen hatte, so war fortan zu betonen, daß Allahs Worte, die den gesamten Lebensvollzug des Glaubenden regeln sollten, unerschöpflich seien.[33] Dies brachte er mit nachträglichen Ergänzungen zu zwei mekkanischen Suren unmißverständlich zum Ausdruck (Q 18:107–10; 31:27–9). In diesem Sinne machte er in der Auseinandersetzung mit den medinensischen Juden geltend, daß die Botschaften Allahs, die er fortlaufend empfing, unverfälscht seien, eben weil sie noch nicht zu einem Text geronnen waren, über den sich die Interpreten seit Jahrhunderten den Kopf zerbrächen: Was er verkündete, das war die echte Rede Allahs, die Rede des eigentlichen Herrschers und Schiedsmannes,[34] dem die Gemeinde untertan war (vgl. Q 42:38f.). So entwickelt sich Mohammed in Medina zu der Person, von der das

31 Nagel, *Allahs Liebling*, 62f.

32 Nagel, *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, 121, 124, 139–42.

33 Nagel, *Mohammed. Leben und Legende*, 144, 179f.

34 Nagel, *Medinensische Einschübe*, 126.

lenkende Wirken des ständig tätigen Schöpfers ausstrahlt, soweit es in Worte, die der Mensch zu verstehen vermag, gekleidet und gemäß Anweisungen in die Praxis umgesetzt werden kann.

Mit dem Tod Mohammeds werden die Worte, die der Gemeinde fortwährend übermittelt wurden, herrenlos. Sie sind nicht auf immer verhallt, sondern werden nicht nur beim Ausüben der Pflichtriten immer aufs neue wiederholt. Aber der Prophet als der Garant ihrer Herkunft von Allah und somit ihrer Wirksamkeit ist nicht mehr da. Zahllose weitere Aussagen kommen jetzt hinzu, die im weitesten Sinne mit einem gottgefälligen Lebenszuschnitt zu tun haben und von einer religiös gefärbten Herrscherethik handeln: Die Eroberer dringen zunächst in Gebiete vor, deren Bevölkerung mit ihnen die Sprache teilt und sie mit einer Fülle von Gedanken bekanntmacht, die zu der Botschaft Mohammeds passen oder zu passen scheinen.[35] Das durch ʿUmar in Gang gesetzte Vorhaben, die durch Mohammeds Autorität gedeckten Worte Allahs in einem autoritativen Textkorpus zusammenzufassen, verdankte sich mehreren Beweggründen. Zum einen war es dem „Nachfolger des Nachfolgers des Gottesgesandten" darum zu tun, diese Worte in ihrer „muḍaritischen" Lautung zu bewahren. Zum anderen sollten sie davor geschützt werden, daß man sie mit anderen, dem Inhalte und der sprachlichen Form nach vergleichbaren Worten verwechselte, die nur zum Schein für das durch Mohammeds Person verbürgte Wirken Allahs standen. Die Verschriftlichung solcher Aussagen wurde durch ʿUmar untersagt.[36] Daß derartige „Sentenzen" in großer Zahl zu kursieren begannen, konnte mit diesem Verbot jedoch nicht verhindert werden. Dabei ging es nicht, wie man in der Islamwissenschaft gemeinhin unter Mißachtung des religiösen Aspektes der Frage glaubt, um die Übermittlung zuverlässiger Informationen über die Urgemeinde und Mohammeds Reden und Handeln in ihr. Etwas für die damaligen – und auch noch für die heutigen – Muslime wesentlich Elementareres war zu gewährleisten: die Gewißheit der Geltung der Heilszusage im jeweiligen Hier und Jetzt, wie sie aus der Inanspruchnahme des grundsätzlich im Diesseits unabschließbaren Prophetentums durch Mohammed folgte.

Daß ʿAbdallāh b. ʿAmr b. al-ʿĀṣ, wie vorhin mitgeteilt wurde, seine Kinder lehrte, „Allahs vollkommenen Worten" zu vertrauen, und daß er für die kleinsten

35 Vgl. etwa Kaʿb al-Aḥbār; Nagel, *Mohammed. Leben und Legende*, 653, 679–90. Ein Beispiel für die Aufnahme und Aneignung fremder religiöser Überlieferung ist die unter dem Namen Abū Hurayras kursierende Version des im Koran fehlenden Schöpfungsberichtes, der mit Rücksicht auf die Lehre vom niemals ruhenden Allah in ein „Sieben-Tage-Werk" umgestaltet wurde (Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* [ed. Shākir], Nr. 8323).

36 Nagel, *Mohammed. Leben und Legende*, 530–5.

Amulette mit dieser Mahnung verfertigte, verrät uns, was die Muslime in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts umtrieb. Die Inschrift unter der Kuppel des Felsendoms ist ein weiteres Zeugnis hierfür. Sie besteht aus koranischen Versatzstücken, wie wir sie aus den vorhin erörterten *Ḥadīth*en kennen; eine strenge Abgrenzung der Koranzitate gegen den nichtkoranischen Text fehlt. Die Botschaft lautet: Mohammed und Jesus sind Knechte Allahs innerhalb des ständig von ihm durchwalteten Universums. Mittelbar wird die christliche Lehre zurückgewiesen, derzufolge das Heil erst in einem künftigen Reich Gottes verwirklicht sein werde. Die Gestalt eines Christos Pantokrator ist entbehrlich.[37] Die Formulierungen der Inschrift setzen den Glauben an den im Koran verkündeten ununterbrochen „tätigen" Schöpfer voraus. Desweiteren folgt aus ihnen, daß die das Kalifat tragenden Schichten der Bevölkerung von einer Frömmigkeit geprägt sind, die durch das Empfinden, diesem Einen unterworfen zu sein, auf vielfältige Weise genährt und wachgehalten wird. Wir werden somit auf die zunächst „herrenlosen" Aussagen verwiesen, die den vergleichsweise schmalen Umfang der koranischen Botschaft ergänzten. Letztere wurde zwar während des Ritenvollzugs und in den Predigten ständig wiederholt, aber das Bedürfnis, sich „rechtleiten" und sich immer aufs neue Allahs heilbringendes Walten bestätigen zu lassen, war damit nicht gestillt.

Abū Hurayra lautet einer der Namen, unter denen ungezählte solcher Aussagen in der *ḥadīth*-Literatur erscheinen. Sie erhalten in dieser Epoche einen „Herrn," nämlich den erinnerten Mohammed in der Eigenschaft des allzuständigen Propheten. Was man vom geschichtlichen Abū Hurayra weiß, verrät, weshalb er für die Aufgabe des Übertragens mohammedscher Autorität auf herrenloses, außerkoranisches Spruchgut geeignet war. Mit dem Propheten war er erst in Berührung gekommen, als dieser schon auf dem Höhepunkt seiner Macht stand. Nach 632 beanspruchten naturgemäß die Genossen, die am frühesten ihr Lebensschicksal an dasjenige Mohammeds gebunden hatten, das Sagen in der Gemeinde. Unter ihnen ragte ʿUmar hervor. Mit ihm gerieten etliche der jungen Prophetengenossen in heftige Konflikte, so auch Abū Hurayra.[38] Als im Ersten Bürgerkrieg das durch ʿUmar geformte Gemeinwesen der „Gläubigen„ untergeht, finden wir Abū Hurayra an der Seite der Sieger, der Omaijaden, die seine Kenntnis des neuen, weit über den Koran hinausgehenden Gedankenguts zu schätzen wissen. Die solchermaßen erweiterte Botschaft des Korans ist das politisch-religiöse Pfund, mit dem sie wuchern; hierauf gründen sie einen Teil ihrer Macht, während das als Nachfolge des Gesandten[39]

37 Nagel, Die Inschriften im Felsendom, 333–5 und 350–2.

38 Einzelheiten entnehme man Nagel, *Mohammed. Leben und Legende*, 513–39.

39 Des Gesandten, nicht: des Propheten, dem Allahs nicht endende Worte zuteil wurden.

Allahs begriffene Kalifat von Medina unwiederbringlich verloren ist. So kommt es, daß gerade Abū Hurayra unter den Bürgen dieser neuen, außerkoranischen islamischen Vorstellungen den ersten Platz erringt.[40]

In den unter seinem Namen umlaufenden Überlieferungen kann man beobachten, wie diese Vorstellungen allmählich „mohammedanisiert" werden, d.h. wie ein erinnerter Mohammed zum Gewährsmann des nicht von ihm verantworteten über den Koran hinausgehenden Gedankenguts gemacht wird.[41] „Die übelste Speise genießt man während eines Gastmahls, zu dem nur die Reichen, nicht aber die Armen geladen wurden. Wer freilich eine Einladung nicht befolgt, der hat sich Allah und seinem Gesandten widersetzt!" Diese „Sentenz" Abū Hurayras hat sich in dieser Fassung, also ohne Rückbezug auf Mohammed, erhalten. In manchen Sammlungen hat man sich beeilt, diesen Mangel zu beheben.[42] Ein anderes Beispiel: „(Beim rituellen Gebet) ist die beste Reihe der Männer die erste, die schlechteste die letzte. Die beste Reihe der Frauen ist hingegen die letzte, die schlechteste die erste." „In Form einer Überlieferung" habe Abū Hurayra dies mitgeteilt, eine Bemerkung, die den Umstand verschleiern soll, daß er die Worte nicht Mohammed in den Mund gelegt hat;[43] ebenso ist das Versprechen Allahs gekennzeichnet, das lautet: „Meine Barmherzigkeit kommt meinem Zorn zuvor."[44] „O Sohn Adams![45] Spende reichlich, damit ich dir reichlich spende!" Dieses Wort Allahs soll der Prophet so erläutert haben: „Die Rechte Allahs ist unerschöpflich freigebig, des Nachts wie am Tage vermag nichts, (den Gabenstrom) zum Versiegen zu bringen." In diesem Fall, wie auch sonst bei Abū Hurayra nicht selten, ist der Hinweis eingeflochten, er lasse den folgenden Text „den Propheten erreichen,"

---

40 Vgl. Nagel, *Mohammed. Leben und Legende*, 680–719.

41 Eine Begleiterscheinung oder Folge des Einrückens Mohammeds in diese Funktion ist die Verklärung der Aussagen zur medinensischen Urgemeinde, desgleichen die Umdeutung der Gestalt ʿUmars zu Mohammeds treuestem Gefährten, was der Ereignisgeschichte geradezu zuwiderläuft. Zum letzteren Gegenstand finden sich zahlreiche Belege in den Kapiteln V bis VIII in Nagel, *Mohammed. Leben und Legende*.

42 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Shākir), Nr. 7277 nebst Anmerkungen des Herausgebers.

43 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Shākir), Nr. 7356.

44 Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Shākir), Nr. 7297.

45 Die Wendung „O Sohn Adams!" ist nicht koranisch. Im Koran werden die Menschen nur als Kollektiv *Banū Ādam* genannt (Q 7:26f., 31, 35, 172, Q 17:70 und Q 36:60). Die nichtkoranische Wendung zielt auf das Individuum und seine Neigung zu Verfehlungen (vgl. die Dramatisierung des Sündenfalls, al-Ṭabarī, *Annales* i, 161f.) ab und gehört der um 700 einsetzenden Frömmigkeitsströmung an, deren wichtigster Vertreter al-Ḥasan al-Baṣrī war.

d.h. nehme Mohammed als Quelle in Anspruch.[46] Wie dieses Beispiel zeigt, können solche *Ḥadīth*e Aussagen enthalten, die man nachträglich Mohammed zugeschrieben hat. Entscheidend für den von den späteren Sammlern diagnostizierten „Mangel" ist aber die Tatsache, daß der angeblich von Abū Hurayra verbürgte Text nicht mit den Worten: „Der Gesandte Allahs sprach . . ." oder: „Ich hörte den Gesandten Allahs sagen . . ." eingeführt wird. Um diesen Mangel zu beheben, hat man übrigens, wie der *ḥadīth*-Gelehrte al-Ḥākim an-Naysābūrī (gest. 404/1014) darlegt, den zu einer „Prophetenüberlieferung" umzugestaltenden Stoff mit einer durch einen Prophetengenossen an Mohammed gerichteten Frage einzuleiten verstanden, so daß die betreffende Aussage nun als eine tatsächlich von Mohammed gegebene Antwort erschien.[47] Dies war der vielleicht wirksamste Kniff, mit dem das „herrenlose" Gedankengut dem erinnerten Propheten übereignet werden konnte. – Die Sammlung von *Ḥadīth*en Abū Hurayras, die Hammām b. Munabbih[48] (gest. ca. 130/748) erarbeitete, genügt solchen Anforderungen noch nicht. Sie enthält 136 Überlieferungen, die stereotyp mit „Der Gesandte Allahs sagte . . ." eingeleitet werden. Aḥmad b. Ḥanbal hat sie vollständig und unverändert in seinen *Musnad* eingefügt. Hammām, das sei nebenbei erwähnt, nahm in den Auseinandersetzungen der Omaijaden mit dem Kalifat der Zubairiden, der Nachblüte der Herrschaft der frühen Prophetengenossen,[49] ausdrücklich für erstere Partei[50] und mochte deshalb als ein berufener Erbe Abū Hurayras gelten.

Der Vorgang, in dessen Verlauf die vielen „herrenlosen" religiösen Aussagen, die seit Mohammeds Tod zum Gemeingut der Muslime geworden waren, dem Stifter des Islams übereignet wurden, läßt sich mithin in der uns überlieferten Literatur fassen, und er läßt sich mit der Ereignisgeschichte in Beziehung setzen.[51] Um die Wende zum 8. Jahrhundert hat man überdies begonnen, über

46 *yablughu bi-hi al-nabiyya*; Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Shākir), Nr. 7296; weitere Beispiele für diese etlichen Überlieferungen Abū Hurayras vorangestellte Formel ebd., Nr. 7282, 7284, 7291, 7302; in Nr. 7307 schildert Abū Hurayra ein kurzes Zwiegespräch Allahs mit Hiob und kann deswegen auf die Formel verzichten.

47 Einzelheiten vgl. in Nagel, Ḥadīth–oder: Die Vernichtung der Geschichte (wie in Anmerkung 5) 121–4.

48 Ibn Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl* ix, 107, Nr. 453.

49 Nagel, *Mohammed. Leben und Legende*, 672–5.

50 al-Ṭabarī, *Annales* ii, 215.

51 Patricia Crone und Martin Hinds mißdeuten diesen Sachverhalt, indem sie annehmen, man habe erst gegen Ende des 7. Jahrhunderts die Gestalt eines Mannes namens Mohammed zu ersinnen begonnen, zumal erst jetzt Aufschriften auf archäologischen Fundstücken und Münzen von einem Gesandten Allahs dieses Namens sprächen (*God's*

das Ergebnis dieses Vorganges nachzudenken. Die Kunde hiervon gibt uns al-Bayhaqī (gest. 458/1066). In seinen *Namen und Eigenschaften* kommt er auf die Arten der Übermittlung göttlicher Rede an die Propheten zu sprechen. Dies geschehe mittels der Träume sowie indem ein Engel die Worte des Einen herabbringe. Mose hingegen sei durch Allah unmittelbar angeredet worden, eine ungewöhnliche Bevorzugung, aber nicht einmalig! Denn auch Mohammed sei während seiner Himmelsreise dieser Ehre teilhaftig geworden. Er handelte mit Allah die Fünfzahl der täglichen Pflichtgebete aus. Jedenfalls seien etliche Prophetengenossen davon überzeugt, daß Mohammed den Einen bei dieser Gelegenheit von Angesicht zu Angesicht geschaut habe. Größere Klarheit über die Eingebungen verdanke man Ibn Shihāb al-Zuhrī (gest. 124/742), schreibt al-Bayhaqī. Gefragt nach dem Sinn des Koranverses: „Keinem Menschen ist es vergönnt, daß Allah ihn (unmittelbar) anredet. Dies geschieht vielmehr auf dem Wege der Eingebung oder hinter einem Vorhang . . .“ (Q 42:51; Auslassung im Text al-Bayhaqīs), habe al-Zuhrī geantwortet: „Dieser Vers betrifft alle Propheten, denen Allah etwas eingab. Rede (arab.: *al-kalām*) ist die Rede, die Allah hinter einem Vorhang an Mose richtete; Eingebung ist, was Allah einem seiner Propheten eingibt. Von dieser Eingebung pflanzt Allah so viel, wie ihm beliebt, in das Herz des betreffenden Propheten ein. Dieser spricht es dann aus und erläutert es, wobei es sich um Allahs Rede und Eingebung handelt. Einiges davon ist (vertraulich) zwischen Allah und seinen Gesandten, keiner der Propheten redet darüber mit irgendjemandem, es bleibt ein Geheimnis, verborgen zwischen Allah und seinen Gesandten. Über anderes aber reden die Propheten, schreiben es aber für niemanden auf und ordnen auch nicht eine Niederschrift an (so daß es nicht in das Buch eingeht). Vielmehr erzählen sie den Menschen davon[52] und erklären ihnen, daß Allah ihnen auftrug, es den Menschen darzulegen und zu übermitteln.“[53]

Caliph 24–6). Diese Ansicht stützt sich auf die Hypothese, der Koran sei ebenfalls erst jetzt entstanden, denn anderenfalls müßte es entsprechende materielle Zeugnisse bereits aus der Zeit der Rechtgeleiteten Kalifen geben. Dieser Schluß aus dem Fehlen entsprechender Handschriftenfragmente verleitet die beiden Autoren zum Verzicht auf die Analyse des Inhalts des Korans sowie der Quellen zur Geschichte des frühesten Islams und seines religiösen Gehalts. Daher entgeht ihnen, daß Mohammed in der Zeit der Prophetengenossen keineswegs der Mittelpunkt des Gemeinwesens gewesen ist. Hierzu wird er erst im Zuge der am Ende des 7. Jahrhunderts ablaufenden Herausbildung des *ḥadīṯ* gemacht, das vorgibt, die ältesten Prophetengenossen hätten sich die getreue Nachahmung seines Vorbildes angelegen sein lassen.

52 *yuḥaddithūna bi-hi al-nās ḥadīthan*.

53 al-Bayhaqī, *al-Asmā' wa-l-ṣifāt*, 257.

Al-Zuhrī beschränkt die Äußerungen Allahs mitnichten auf den Koran, auf den niedergeschriebenen Text. Er macht sich vielmehr die Ansicht zueigen, zu der Mohammed gelangt war, als er zusätzlich zur Gesandtenschaft das Prophetenamt zu beanspruchen begonnen hatte: Da er zum Verkünder des fortlaufend ergehenden göttlichen Willens geworden ist, ist das, was er vorzutragen hat, nicht mehr in ein Buch zu fassen. Allahs Worte sind so unüberschaubar zahlreich und mannigfaltig wie sein Schöpfungshandeln. Selbst wenn die Ozeane Tinte wären und selbst wenn man ihre Fluten verdoppelte, reichte dies nicht aus für die Niederschrift der Worte Allahs (Q 18:109; 31:27). Infolgedessen ist es nur zu verständlich, daß Mohammed wie auch die Propheten vor ihm nicht alles, was ihnen mitgeteilt wurde, niederschreiben lassen konnten. Sie erzählten lediglich davon.[54] Das bedeutet freilich auch, daß das einzige Kriterium, an dem man die Zugehörigkeit einer Aussage zur göttlichen Rede erkennen kann, die Gewißheit ist, daß es durch den Mund des Propheten in die Welt gelangt ist. Der Prophet selber muß, wenn diese Aussage zitiert wird, stets als Bürge dem Zitierenden gegenwärtig sein, zumal solchen Aussagen eine wirkende Kraft eigen sein soll. Man ahnt nun, was az-Zuhrī zu der Forderung veranlaßte, solche Aussagen sollten von Zeugen bestätigt werden, denen sie mündlich mitgeteilt worden waren. Auf diesen Gegenstand werde ich hier allerdings nicht eingehen.

3 Vorspiel der Frage nach dem Wesen der Rede Allahs

Al-Bayhaqī stellt die beiden eben genannten Koranverse an den Anfang seiner Kapitel über das Wesen der göttlichen Rede:[55] Sie enthalten die entscheidende Aussage zum Thema. Sufyān b. ʿUyayna (gest. 196/811), eine der Koryphäen der *ḥadīth*-Gelehrsamkeit, vermag diese Auffassung mit einer Überlieferung zu untermauern. Mohammed verließ die Wohnstätte von Juwairiya bt. al-Ḥārith,[56] einer seiner Gattinnen, als diese in ihr rituelles Gebet vertieft war. Als er zu ihr zurückkehrte, war sie damit immer noch nicht an ein Ende gekommen. Mohammed riet ihr, folgende Worte je dreimal herzusagen; sie würden alles, was sie rezitiere, aufwiegen: „Gepriesen und gelobt sei Allah – so viele Male, wie es Geschöpfe gibt, so viele Male, daß es ihn zufriedenstellt, so viel, wie

54 Die Art, wie im *ḥadīth* der Koran zitiert wird, harrt noch einer genauen Untersuchung. Sie scheint mir in der Regel so unscharf zu sein wie in der Inschrift im Felsendom. Eine standardisierte Einführung von Koranzitaten wie etwa *qāla l-lāhu taʿālā* fehlt noch.

55 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 237.

56 Nagel, *Mohammed. Leben und Legende*, 940f.

sein Thron wiegt, so viel, wie für seine Worte Tinte nötig ist." Al-Bayhaqī kommentiert: „Die Worte Allahs finden nicht bei einem (bestimmten) Sachverhalt ein Ende, sie lassen sich fürderhin nicht einschränken. Allah schloß aus, daß sich seine Worte erschöpfen werden, wie er auch ausschloß, daß er selber zugrundegeht."[57]

Mittelbar wird durch die Überlieferungen zu „Allahs vollkommenen Worten," durch al-Zuhrīs Erläuterung des Offenbarungsgeschehens und durch al-Bayhaqīs Gleichsetzung der Rede Allahs mit seiner Existenz die Frage gestellt, was diese Rede eigentlich sei. Wenn ihre Erscheinungsformen auch materiell gedacht wurden, so konnte sie selber dies ihrem Wesen nach doch nicht sein. Denn dann wäre Allah materiell im Materiellen gegenwärtig, was man von dem Einen, allen seinen Geschöpfen unendlich überlegenen Schöpfer nicht denken durfte. Es gibt Zeugnisse dafür, daß dieses Problem genau in jenen Jahren dringlich wurde, in welchen man Mohammed zum Herrn der „herrenlosen„ wirkenden Worte erhob. Anas b. Mālik, ein Diener des Propheten, den man für diese Zwecke besonders gern heranzog,[58] soll ganz in diesem Sinne versichert haben, der Koran sei Allahs Rede, und diese Rede sei ungeschaffen, also dem Wesen nach nicht diesseitig. Al-Bayhaqī übernimmt diese Aussage in seine *Namen und Eigenschaften*, zitiert allerdings auch die Bemerkung eines Überlieferers, der trotz solch hochrangiger Zeugenschaft den Inhalt für fragwürdig erklärt. Denn die Prophetengenossen hätten sich mit diesem Gegenstand noch gar nicht beschäftigt.[59] Aber in der späten Omaijadenzeit, in der die Literaturgattung des *ḥadīth* heranreift, wird er aktuell. Das verrät eine Bemerkung al-Ḥasan al-Baṣrīs (gest. 109/728), der meinte, der Koran – also nur das Buch, das *ḥadīth* bleibt ausgeschlossen – sei Allahs Rede, die zur Kraft und Klarheit neige, wohingegen die Handlungen der „Söhne Adams" für Schwäche und Ungenügen stünden.[60] Man beachte die Gegeneinanderstellung der Rede Allahs und des Handelns des Menschen! Sie deutet auf eine Beziehung, die zwischen beidem obwaltet, ohne daß diese näher erläutert würde.

Solange niemand ausdrücklich das an die wirkenden Worte geknüpfte islamische Heilsversprechen antastete, konnte das metaphysische Problem unerörtert bleiben. Aber noch Hammām b. Munabbih und al-Zuhrī wurden Zeitzeugen davon, daß es angetastet wurde. Die Nachrichten hierüber

57 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 239.

58 Man behauptete, er sei über 100 Jahre alt geworden und setzte 709/710 als sein Todesjahr an (Ibn Ḥajar, *al-Iṣāba* i, 71f., Nr. 277). Die Argumente, mit denen man die Fiktivität dieses Datums zu bestreiten versucht hat, kann ich hier nicht aufgreifen.

59 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 313f.

60 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 314f.

sind von lakonischer Kürze: Khālid al-Qasrī, zwischen 724 und 738 omaijadischer Statthalter im Irak, forderte einmal anläßlich des Opferfestes seine Glaubensbrüder auf, Allah Opfer darzubringen, die zu diesem Zeitpunkt Allah besonders willkommen seien; er werde ein ganz besonderes Opfer schlachten, nämlich al-Jaʿd b. Dirham, der behauptet habe, Allah habe sich keineswegs Abraham zum Freunde erkoren und ebenso wenig sei Mose unmittelbar durch Allah angeredet worden.[61] Über die Identität des Getöteten wird nur gesagt, er sei ein Dichter gewesen. Sollte dies zutreffen, dann war er vermutlich in die erbitterten Parteienkämpfe verwickelt,[62] die damals den Irak erschütterten. Dies könnte ein Grund für die Grausamkeit des Statthalters gewesen sein. In der sunnitischen Geschichtserinnerung gilt al-Jaʿd allerdings als der Erzketzer, der nach der Auslöschung des Unglaubens der quraishitischen Feinde Mohammeds zum ersten Mal wieder den Islam geleugnet habe.[63] In der Tat könnte einem Dichter, der tagtäglich mit Worten umgeht, die über weite Strecken dürftige Ausdrucksweise des Korans aufgefallen sein und die Fragwürdigkeit der an diese Worte geknüpften Heilserwartung. Und was diesbezüglich über den Koran zu sagen ist, gilt vom *ḥadīth* erst recht.[64]

Mit einem Streit um den Seinsstatus der Rede Allahs – geschaffen wie alles außer ihm selber oder ungeschaffen wie er selber – haben al-Jaʿds Gedanken, wenn wir denn zutreffend über sie unterrichtet sind, noch nichts zu tun. Er leugnet lediglich, daß Allah zu benennbaren Anlässen, wenn nicht gar nach dem Begehren des Menschen, in das Diesseits hineinwirke. Gerade hiervon war in den eingangs besprochenen *Ḥadīth*en die Rede; es war der Kern des Islams. Mittelbar hatte al-Jaʿd mit seinen erwähnten Behauptungen diesen Kern für unhaltbar erklärt, und dafür mußte er mit dem Leben bezahlen. Seine Gedanken erloschen jedoch nicht. In Jahm b. Ṣafwān (getötet 746) hatte er im Osten des Reiches einen Gesinnungsgenossen. Daß beide voneinander wußten, ist unwahrscheinlich. Anders als im Falle al-Jaʿds hat Jahms Tod allerdings nichts mit den von ihm verfochtenen Lehren zu tun. Er gehörte zu den Truppen des al-Ḥārith b. Surayj, eines Mannes, der, wie es scheint,

61 Al-Bukhārī, *Khalq afʿāl al-ʿibād*, Nr. 3.

62 Darauf deuten einige Verse von ihm, die sich in al-Ṭabarīs *Annales* (ii, 1396) finden.

63 Al-Dārimī, *Kitāb al-radd ʿalā l-jahmiyya* arab. Text 4.

64 Mit der Kritik an der Sprache des Korans und mittelbar an der ihr zugetrauten Sicherstellung des Heils im Diesseits sowie dem ganz und gar vermenschlichten Gottesbild stand al-Jaʿd keineswegs allein. So wird in einem dem Literaten Ibn al-Muqaffaʿ zugeschrieben Text scharfe Kritik am kruden Anthropomorphismus der koranischen Offenbarung geübt (vgl. Guidi, *La lotta tra l'islam e il manicheismo* 10–30). Dahinter steckt der Vorwurf, daß über den erhabenen Schöpfer und Lenker der Welt dergleichen nicht ausgesagt werden dürfe.

weitgehend unabhängig von den omaijadischen Amtsträgern im fernen Osten des Reiches Krieg geführt und 745 vor Merw erschienen war, um angesichts der Wirren in den Kernländern des Reiches auch von hier aus die Rebellion gegen die rechtmäßigen Kalifen zu wagen. Jahm wird in den Quellen als al-Ḥārith Bevollmächtigter genannt, der sich mit einem Unterhändler des Statthalters Naṣr b. Sayyār traf, um einen Ausgleich zu erzielen. Wenig später fiel Jahm einem von Naṣrs Parteigängern in die Hände, der ihn als einen der angeblich hartnäckigsten jemenischen Feinde der omaijadischen Macht umbrachte.[65] Jahms Aufenthalt an den östlichen Randzonen islamischen Einflusses ist somit gut bezeugt. Es klingt daher plausibel, daß ihm in Streitgesprächen mit Bekennern des Buddhismus[66] der grobe Anthropomorphismus seines muslimischen Glaubens aufgegangen sein soll. Diese Einsicht erschütterte ihn derart, daß er längere Zeit nicht mehr in der Lage gewesen sein soll, die rituellen Gebete auszuführen.[67] Was das bedeutet, ist wiederum durch einen Blick auf die im ersten Abschnitt aufgeführten *Ḥadīth*e zu ermessen: Jahm tritt nicht mehr vor Allahs Angesicht, hat nicht mehr die gegen vielerlei Unbill und am Ende auch gegen die Höllenstrafe schützenden Worte zur Verfügung. Er verzichtet genau auf das, was dem Islam, seitdem sich Mohammed zum Erfüller der ḥanīfischen Hoffnungen erklärt hatte, Anziehungskraft verlieh, auf den Heilsgewinn durch Ritentreue. Alle Menschen kennten, wen sie anbeten – abgesehen von den Jahmiten, meinte der sunnitische Gelehrte ʿAbdallāh b. al-Mubārak (gest. 180/797).[68] Die Jahmiten erklärten Allah nämlich zu einer Gegebenheit ohne irgendwelche dem Menschen begreifbare Eigenschaften – was heiße das anderes, als daß Allah sich seiner Schöpfung entziehe und sie dem Satan überlasse, fragten die Gegner der Jahmiten. Der jahmitische Allah ist zwar allgegenwärtig, jedoch ohne jede spürbare Wirkung. Zugespitzt sagte man von sunnitischer Warte aus, dieser Allah sei nichts weiter als ein Götze, taub und stumm, wie der Koran ihn beschreibe (Q 21:65), und ohne die Fähigkeit, die Welt hervorzubringen und zu lenken. ʿAbdallāh b. al-Mubārak beharrte darauf, daß Allah, wie er im Koran selber mitteile, auf dem Thron sitze, zugleich aber jedem Menschen zugegen sei.[69] Um zu verstehen, wie

65 al-Ṭabarī, *Annales* ii, 1919 und 1924.

66 In den arabischen Quellen as-Sumaniyya genannt; vgl. hierzu van Ess, *Theologie und Gesellschaft* ii, 20–2.

67 Al-Bukhārī, *Khalq afʿāl al-ʿibād*, Nr. 14; Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene*, 622 und 658.

68 Al-Bukhārī, *Khalq afʿāl al-ʿibād*, Nr. 57.

69 Al-Bukhārī, *Khalq afʿāl al-ʿibād*, Nr. 10f. und Nr. 85. Wer behauptet, Allah rede nicht, der leugne das im Koran genannte Antlitz Allahs (ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Sunna*, 40, Nr. 196 f.).

wörtlich das gemeint ist, rufe man sich die vorhin zitierte Überlieferung von der Unentbehrlichkeit der *Fātiḥa* bei jedem rituellen Gebet ins Gedächtnis.[70]

Auch Jahms Lehren ließen sich noch nicht zu dem Schlagwort verkürzen, der Koran sei erschaffen genau wie die Welt. Gegen eine solche Unterstellung verwahrte sich der *ḥadīth*-Gelehrte ʿAbd ar-Raḥmān b. Mahdī (gest. 198/814). Es sei Jahm und seinen Anhängern lediglich um die Zurückweisung wichtiger koranischer Aussagen über Allah gegangen: Allah habe sich nach der Schaffung der Welt aus dem Nichts auf den Thron gesetzt, um sie zu regieren (z.B. Q 10:3);[71] Allah habe zu Mose gesprochen (Q 4:164), ja, die Ansicht, der Koran sei Allahs Rede, sei überhaupt zu verwerfen.[72] Die Gegenposition, die von der erdrückenden Mehrheit der Muslime vertreten werde, laute daher: „Der Koran ist Allahs Rede." Dies war auch ʿAbd ar-Raḥmān b. Mahdīs Auffassung.[73]

Die weitere Ausfaltung dieses Themas erfolgt in den Auseinandersetzungen über den Seinsstatus dieser Rede, die den Sunniten erst um die Wende zum 9. Jahrhundert aufgenötigt wurden. Bishr al-Marīsī (gest. 217/833) gilt als einer derjenigen, die die These von der Geschaffenheit des Korans in die Debatte warfen. Er war in der hanafitischen, noch nicht ausschließlich auf Koran und *ḥadīth* beruhenden Rechtwissenschaft ausgebildet worden, hatte sich dann aber der Metaphysik verschrieben. Wie sehr die Sunniten von der These, der Koran sei geschaffen wie die übrigen Dinge der Welt, verstört waren, zeigen die Verunglimpfungen, die man über Bishr in Umlauf setzte. Nicht allein daß man ihn als einen Statthalter des Satans ansah, wird uns mitgeteilt; man sagte ihm auch nach, er lehre nicht nur, der Koran sei geschaffen, sondern auch, Allah selber sei auf der Erde.[74] Die letztere Ansicht Bishrs bezieht sich auf die wohl schon von Jahm b. Ṣafwān verfochtene Auffassung von der Ubiquität des einen göttlichen Prinzips, das eben nicht nach Art der „vollkommenen Worte Allahs" von einer Quelle, dem als Person vorgestellten Allah, in das Diesseits hineinwirkt. Hält man freilich an dieser Idee fest und bewertet man Bishrs

70 Vgl. al-Bukhārī, *Khalq afʿāl al-ʿibād*, Nr. 102.

71 Zur Problematik dieser Aussage im Zusammenhang mit der islamischen Lehre von der *creatio continua* vgl. Nagel, „Natur" im von Allah gelenkten Diesseits.

72 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 319f.

73 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 320f. Hieran hielt auch Aḥmad b. Ḥanbal in der Inquisition fest; seine Gegner, die einen weiterentwickelten Stand der Diskussion vertraten (vgl. im folgenden), wollten ihn hingegen auf eine der beiden Aussagen „geschaffen" oder „ungeschaffen" festlegen.

74 Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taʾrīkh Baghdād* vii, Nr. 3516. Eine Konsequenz aus Bishrs Lehren ist die bei al-Khaṭīb mehrfach berührte Aufhebung der Szenerie des Endgerichts, die für bloße Metaphorik erklärt wird, während die Sunniten sie bis auf den heutigen Tag für „real" halten. Auf dieses Thema gehe ich nicht ein.

These von ihr aus, dann mag man entsetzt sein – und sich über etwas entrüsten, das nie behauptet wurde.

In einem Gelehrtenkreis, den ein für die Tausende und Abertausende von *Ḥadīth*en, die er weiterzugeben wußte, eher berüchtigter als berühmter Überlieferer[75] um sich versammelt hatte, erzählte man von einem Brief, den Bishr einem bekannten Mahnprediger[76] geschickt hatte: Sei der Koran geschaffen oder ungeschaffen? Der Gefragte antwortete, Allah möge Bishr zu den „Leuten der Sunna und einträchtigen Gemeinschaft" zurückfinden lassen; gebe er seine verderblichen Ansichten nicht auf, werde er sein Heil verspielen; niemandem sei es gestattet, den Koran mit anderen Adjektiven zu belegen, als in diesem selber verbürgt seien. Alles andere stelle eine unzulässige Neuerung (arab.: *al-bidʿa*) dar.[77] „Im Jahr, in dem an Bishr die Prügelstrafe vollstreckt wurde,"[78] äußerte sich auch Sufyān b. ʿUyayna zu diesem Thema. Er habe mit großen *ḥadīth*-Gelehrten in Beziehung gestanden, man habe keine andere Meinung geäußert, als daß der Koran eben Allahs Rede sei.[79] – Als Widerschein der den Kern des Islams berührenden Kämpfe gab es zu jener Zeit vermutlich auch schon die Formel: Der Koran ist Allahs Rede, weder geschaffen noch ungeschaffen, mithin auch nicht Allah wesensgleich.[80]

4 Die Beschränkung der Rede Allahs auf den Koran

Die Beschränkung der Rede Allahs auf den Koran, wie sie sich in solchen Aussagen kundgibt, steht in einem Widerspruch zu den im vorletzten Kapitel erörterten Darlegungen des frühen Sunniten al-Zuhrī. Es gibt *Ḥadīth*e, in denen Mohammed versichert, Allah schätze es ganz besonders, wenn sich die Menschen mit seinen eigenen Worten an ihn wendeten.[81] Solche Rede, an den Einen gerichtet, wurzelte doch auch in den Eingebungen, die, wie al-Zuhrī

75 Rawḥ b. ʿUbāda, gest. 822/3: al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taʾrīkh Baghdād* viii, Nr. 4503.

76 Manṣūr b. ʿAmmār: Ibn Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl* viii, Nr. 777.

77 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 327.

78 Hārūn ar-Rashīd (gest. 193/809) soll Bishr schwere Strafen angedroht haben (al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Taʾrīkh Baghdād* vii, 64, Nr. 3516).

79 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 324.

80 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 317. Als Urheber dieser Aussage wird Jaʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. 147/765), der sechste Imam der Zwölferschia, genannt.

81 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 314; bei Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad* (ed. Būlāq) v, 161, findet sich ein *Ḥadīth*, das *subḥāna Allāh wa-bi-ḥamdi-hi* für die Rede erklärt, die Allah am liebsten hört. Bei al-Dārimī (gest. 254/868) hingegen wird unter der Allah am ehesten wohlgefälligen Rede eindeutig der Koran verstanden (*faḍāʾil al-qurʾān*, Nr. 5).

darlegte, ein Geheimnis zwischen Allah und seinen Propheten blieben. Letztere entdeckten der Gemeinde einiges davon, ohne daß diese Mitteilungen in das *Buch* hätten eingehen müssen. Mit diesem konnte Allahs Rede demnach gar nicht identisch sein. „Allahs vollkommene Worte," die Bürgen für die Heilsbestimmtheit alles dessen, was fortwährend geschaffen wird, überschneiden sich nicht vollständig mit den Aussagen des Korans.

Vorhin wurde uns Sufyān b. ʿUyayna als Zeuge für die Aussage benannt, der Koran sei die Rede Allahs; mit dieser Feststellung sollten die Thesen Bishr al-Marīsīs entkräftet werden. „Allahs Rede," das betont, es handle sich um eine Rede, die von einem als Person gedachten Sprecher ausgegangen ist bzw. ausgeht. Für die frühen Sunniten war dies selbstverständlich gewesen. Sie hatten mit diesem Glauben jedoch eine wesentlich weiter gehende Überzeugung verknüpft: Als personaler Schöpfergott wirkt Allah ununterbrochen gestaltend in das Diesseits hinein, und zwar keineswegs bloß als ein Redender bzw. als jemand, der einmal geredet hat und dessen Äußerungen nun im *Buch* nachzulesen sind. Daß die im Koran aufgezeichneten Worte einem seiner selbst als einer Person bewußten Sprecher zu verdanken sind, macht nur einen Aspekt seines unermeßlich vielfältigen dem Menschen zugute kommenden Wirkens aus (vgl. Q 16). Wer mithin die den Kern der islamischen Heilszusage antastenden Lehren al-Jaʿds und Jahms widerlegen will, muß mehr leisten, als eine Kritik an einzelnen Sätzen des Korans mit dem Hinweis darauf abzuwehren zu suchen, es handle sich um eine göttliche und daher der Kritik überhobene Rede. Diese Notwendigkeit erkannte Sufyān b. ʿUyayna.

Seit siebzig Jahren, so äußerte er sich einmal, gelte die Lehre, daß der Koran Allahs Rede sei. Und er fügt hinzu: „Sie ist nicht geschaffen," d.h. sie ist wesensmäßig nicht den ständig durch Allah geschaffen werdenden Dingen gleich. Als den Urheber dieser Ansicht bezeichnet Sufyān den mekkanischen *ḥadīth*-Kenner ʿAmr b. Dīnār (gest. 126/743–4), von dem er sie aus chronologischen Gründen schwerlich selber gehört haben kann, den er aber stets in den höchsten Tönen rühmt.[82] Worauf es Sufyān ankam, macht er auf andere Weise deutlich. „Euer Herr ist Allah, der die Himmel und die Erde in sechs Tagen schuf. Dann nahm er auf dem Thron Platz. Er macht, daß die Nacht den Tag bedeckt, indem sie, zur Eile angespornt, ihn (zu erreichen) begehrt. Die Sonne, der Mond, die Sterne sind kraft seiner Fügung (arab.: *al-amr*) (euch) dienstbar" (Q 7:54). Allah bringt den Vorgang des Schöpfens zustande, indem er seine Fügung über ihn walten läßt. Der Koran unterstreicht dies, denn am Schluß dieses Verses heiße es: „Wahrlich, (Allah) stehen die Fügung und das

82 Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-tahdhīb* viii, 30, Nr. 45.

Schöpfen zu Gebote!“[83] Sufyān b. ʿUyayna erkannte in Sätzen wie diesem die Aussage, die das defensive Argument, der Koran sei Allahs Rede, überwinden und für die Begründung einer Metaphysik nutzbar gemacht werden konnte, die die jahmitische Herausforderung abzuwehren geeignet war. Mohammed habe, wie Abū Hurayra überliefere, den Vorgang der Übermittlung der göttlichen Fügung wie folgt beschrieben: Sobald Allah eine solche Fügung festsetzt, erschrecken die Engel und schlagen in Demut und Furcht mit den Flügeln; hat sich ihr Herz beruhigt, fragen sie einander, was der Herr gesagt habe, und geben sich dann selber die Antwort: „Die Wahrheit (spricht) er, der Erhabene, Große!“ (vgl. Q 34:23). Dicht übereinander stehend – Sufyān pflegte dies zu veranschaulichen, indem er die Finger übereinanderlegte – lauschen die Dämonen, um den Sinn der eben ergangenen Fügung aufzuschnappen und denjenigen, die unter ihnen warten, weiterzugeben, die sie schließlich den Zauberern und Wahrsagern zuflüstern, und diese treiben damit ihr böses Spiel. In Q 72:8f. und 27f. versichert Mohammed, daß es damit, seitdem er zum Gesandten Allahs berufen wurde, ein Ende hatte. Denn von da an vertrieb Allah die ungebetenen Zuhörer, indem er sie mit Sternschnuppen bewarf. Weshalb greift Sufyān die älteste, seit der Einführung des Botenengels Gabriel überholte Vorstellung Mohammeds vom Vorgang der Übermittlung göttlicher Botschaften auf? Wohl deswegen, weil sie einen Vorgang des Herabschickens veranschaulicht. Nachdem Mohammed aber davon gesprochen hatte, daß der „zuverlässige Geist,“ der der göttlichen Fügung zugehöre (Q 17:85), ihm die Botschaften ins Herz senke (Q 26:193), war der Verdacht gebannt, daß er womöglich falsche Einflüsterungen verkünde. Zugleich aber legte Mohammed mit dieser Formulierung die Ansicht nahe, die – nunmehr nicht verfälschbare – *Rede* Allahs mache den Kern der göttlichen Hinwendung zur Schöpfung aus. Entsprechend umgestaltete Fassungen des eben vorgetragenen *Ḥadīth*es gibt es.[84] Für Sufyān b. ʿUyayna aber ist wieder der Begriff der Fügung das Entscheidende; sie wird, gemäß den Aussagen früher Passagen des Korans (Q 81:25; 79:1–8; 77:1–7; 51:1–6) nach unten „durchgereicht.“

Der Koran unterscheide genau zwischen dem Schöpfungshandeln (arab.: *al-khalq*) Allahs und seinen Äußerungen, die als Rede oder Fügung bezeichnet werden, schreibt al-Bayhaqī und verwirrt auf diese Weise Sufyāns Anschauung, derzufolge die Fügung dem göttlichen Schöpfungshandeln, nicht aber der Rede vorausliegt.[85] Wenn es in Sure 32, Vers 5 heißt, Allah lenke „die Fügung vom Himmel hinab auf die Erde, dann steige sie zu ihm empor an einem Tag, der

83 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 293.

84 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 261–3.

85 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 267, 293.

nach eurer Rechnung tausend Jahre dauert," dann werden Erde und Himmel als zwei bereits existierende Gegebenheiten betrachtet, auf die Allah mittels der Fügung über einen unbestimmten Zeitraum hinweg einwirkt. „Allah – es gibt keinen Gott außer ihm, dem Lebendigen, Beständigen!" Diese Worte aus dem sogenannten Thronvers (Q 2:255) legte Sufyān dementsprechend aus: „Ein jedes Ding ist geschaffen, der Koran aber ist nicht geschaffen. Denn Allahs Rede ist gewichtiger als sein Schöpfungshandeln. Allah nämlich sagt zu jedem Ding: ‚Sei!' und es entsteht. Somit gibt es nichts Gewichtigeres als das, wodurch das Schöpfungshandeln erfolgt. Der Koran aber ist die Rede Allahs!"[86] Es ist vorerst lediglich anzumerken, daß Sufyān b. ʿUyayna hier, wenn denn der Wortlaut wirklich der seinige ist, die saubere begriffliche Trennung zwischen Rede und Fügung aufgibt, der Sache nach aber an ihr festhält. Dies geschieht, indem er die Fügung mit dem Schöpfungswort „Sei!" gleichsetzt und dabei an Q 2:117 denkt, den er mittelbar zitiert: Wenn Allah eine Fügung entschieden hat, spricht er: „Sei!" (vgl. ferner Q 3:47; 19:35; 36:82; 40:68). Die Vermischung von Fügung und Rede ist demnach schon im Koran vorgeprägt, worauf gleich noch einmal zurückzukommen ist. Sobald Allah am Ende der Zeiten das Schöpfungshandeln abbrechen wird, wird die Fügung ihre Funktion einbüßen und wieder ganz bei ihm sein. Dies ist der eigentliche Sinn der Rückkehr der Fügung, von der Sufyān sprach.

Wieder lohnt sich der Blick auf die gegnerische Seite, um wahrzunehmen, von welch grundlegender Bedeutung die durch Sufyān herausgearbeitete Trennung zwischen der Fügung und dem durch sie bewirkten konkreten Schöpfungsvorgang für das herkömmliche islamische Verständnis des Wirkens Allahs war. Bishr al-Marīsī hielt das Schöpfungswort „Sei!" lediglich für die Benennung einer Beziehung (arab.: *al-ṣila*), die zwischen Allah und einem Vorgang angenommen werde. So benutze man die Wendung: „Der Himmel kündigte (Regen) an (wörtlich: sagte), und dann ließ er es regnen." Desgleichen gebrauche man den Ausdruck: „Die Wand sagte …," wenn sie einzustürzen neige. Dergleichen Formulierungen fänden sich sogar im Koran: „… eine Wand, die einstürzen will …" (Q 18:77). Eine Wand aber habe keinen Willen. Diesem gemäß möchte Bishr Q 16:40 verstehen, wo Allah sagt: „Wenn wir ein Ding wollen, lautet unser diesbezüglicher Ausdruck: ‚Sei!' und es entsteht." Bishr hat sich seine Argumentation erleichtert, indem er einen Koranvers auswählte, in dem der Begriff „Fügung" fehlt. Aber seine Absicht ist deutlich: Es gibt kein zielgerichtetes, bewußtes Schöpfungshandeln Allahs – und daher auch keine von ihm zu diesem Zweck eingesetzte Fügung. Das sunnitische Gegenargument zu diesem Angriff auf das personale Gottesverständnis und

86 Al-Bukhārī, *Khalq afʿāl al-ʿibād*, Nr. 30f.; vgl. Nr. 88 und 90f.

seine Konsequenzen ist von rein defensiver Art: Formulierungen wie „Der Himmel kündigte an…“ oder „Die Wand wollte…“ blieben, wenn sie nicht durch weitere Aussagen ergänzt würden, ohne Sinn. Hingegen sei die Aussage „Allah spricht…“ bereits für sich allein sinnerfüllt. Wer dies abstreite, der entleere den Begriff „Schöpfer,“[87] könne also das Schöpfungsgeschehen gar nicht mehr als ein durch Allah konzipiertes denken.

Daß Sufyān b. ʿUyaynas Vorstellung von einer dem Schöpfungsvorgang vorausliegenden Fügung nicht zum Eckstein der sunnitischen Metaphysik werden konnte, zeigt die Bemerkung eines gewissen al-Qutaybī[88], mit der al-Bayhaqī sein Kapitel über dieses Thema abschließt: „Zwar ist dies alles mannigfaltig, hat jedoch eine (einzige) Wurzel. Man spielt auf alles mittels der Fügung an. Denn kein Ding kommt zustande, es sei denn mittels der Fügung Allahs. Deshalb werden die Dinge ‚Fügungen‘ (arab.: pl. *al-umūr*) genannt. Denn die Fügung ist ihre Ursache. Allah sagt: ‚Wahrlich, auf ihn laufen alle Fügungen zu!‘ (Q 42:53).“[89] Daß die Dinge selbst „Fügungen“ seien, hatte Sufyān b. ʿUyayna wirklich nicht gemeint. Die Vieldeutigkeit des Begriffs *amr* bringt sich zur Geltung, indem sie den koranischen Sinn verwässert, auf dem Sufyān beharrt hatte.

Sufyān unterschied die Fügung und die göttlichen Schöpfungstaten voneinander; die Fügung, das Medium des Wirkens Allahs im Geschaffenwerdenden, sei von Allah ausgegangen und werde zu ihm zurückkehren. Diese Formulierung war etwa zweihundert Jahre später nicht mehr aus sich heraus verständlich, zumal sich immer stärker der Eindruck verfestigte, unter der Fügung sei in Wahrheit der Koran bzw. die Rede Allahs zu verstehen. „Von Allah ist sie ausgegangen,“ das heiße, von ihm her wurde sie gehört; dank der Unterweisung durch ihn wurde sie gelernt; indem er sie verständlich machte, wurde sie verstanden. „Zu ihm kehrt sie zurück,“ nämlich die Rezitation seiner Rede, er nimmt mit Wohlgefallen wahr, daß man seiner Rede den ihr gebührenden Respekt zollt. „Zu ihm steigen die guten Worte auf“ (Q 35:10), Allah nehme sie entgegen und entlohne den Sprecher. Diese Auslegung liest man bei al-Bayhaqī. Eine andere Erklärung für Sufyāns Ergänzung lautet: Allah äußerte diese Rede, er ist es, der befahl, gemäß ihren Geboten und Verboten zu handeln, und sie kehrt zu ihm zurück, indem er von den Menschen Rechenschaft über die Befolgung seiner Anordnungen verlangt.[90]

87 Al-Bukhārī, *Khalq afʿāl al-ʿibād*, Nr. 42. Dieses Argument stammt von Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām (gest. 224/838).

88 Nicht identifiziert, möglicherweise Ibn Qutayba.

89 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 296.

90 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 315f.

Allahs Fügung liegt vor; es ist vermessen, Allah zur Eile antreiben oder den Vollzug dieser Fügung beschleunigen zu wollen. Mit diesem Hinweis setzt Sure 16 ein, deren 40. Vers, wie eben dargelegt, von Allahs Schöpfungswort „Sei!" handelt. Al-Bayhaqī führt hierzu aus, dieses „Sei!" könne kein geschaffenes Wort sein. Denn in diesem Fall wäre ein anderes, ungeschaffenes „Sei!" erforderlich, das seinerseits das geschaffene Schöpfungswort zu schaffen habe, und so fort bis ins Endlose. Die Vorstellung vom unüberbrückbaren seinsmäßigen Abstand zwischen dem einen ungeschaffenen Schöpfer und allem, was er ununterbrochen schafft, bringt sich in diesem Gedankengang zur Geltung, ferner die Annahme, daß nur ein dem Geschaffenwerdenden unendlich überlegenes Sein „schaffen" kann. Dem Schöpfungswort darf, wenn man sich diese Hypothesen zueigen macht, kein geschaffenes Sein zugeschrieben werden. Demnach muß man es als eine überzeitliche Fügung (arab.: *amr azalī*) begreifen, die mit allem, was zur Entstehung kommt, zusammenhängt. Das, was zur Entstehung kommt, bricht nur deshalb nicht ab, weil es mit der überzeitlichen Fügung zusammenhängt. Al-Bayhaqī versucht diesen Sachverhalt zu erläutern, indem er in den Gegenstandsbereich überwechselt, der ihm bei diesen Erörterungen vorschwebt: „Dies verhält sich ebenso, wie der Befehl (arab.: *al-amr*) seitens des Stifters des Gesetzes sich jetzt bereits auf das rituelle Gebet von morgen erstreckt, das ‚Morgen' jedoch nicht vorhanden ist und mit denjenigen durch die Scharia Belasteten zusammenhängt, die noch nicht geschaffen wurden – bis zum Tag der Auferstehung." Der Zusammenhang zwischen jenen Künftigen und dem Befehl, das rituelle Gebet auszuführen, ist jetzt schon verbürgt, wird aber erst wirksam, wenn jene Künftigen tatsächlich existieren.[91] Der Begriff *amr* verliert die Bedeutung des das Schöpfungshandeln Allahs aktualisierenden Mediums und wird zum Gebot Allahs verwässert.

Die metaphysische Alternative „ungeschaffen" oder „geschaffen," in der „Allahs vollkommene Worte" keinen Platz finden, wird so dominant, daß Sufyān b. ʿUyaynas Lehre von der „Fügung" ihre Daseinsberechtigung einbüßt, jedenfalls sofern man als Sunnit „modern" sein wollte und jener Alternative das alles andere übertreffende dogmatische Gewicht zuerkannte. Hierzu sah sich al-Bayhaqī augenscheinlich genötigt. Der Begriff *amr*, wie der Koran ihn verwende, weise dreizehn Bedeutungen auf. Es ist nicht erforderlich, diese Darlegungen ausführlich wiederzugeben. Auffällig ist, daß al-Bayhaqī, wo immer es ihm möglich dünkt, den allgemeinen Begriff „Fügung" auf spezifische Situationen bezieht, so daß man ihn als einen den obwaltenden Umständen geschuldeten „Befehl" Allahs auffassen kann, so etwa, wenn die in Q 8:42 und 44 erwähnte durch Allah vollstreckte Fügung als die Tötung der ungläubigen

91 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 294.

Mekkaner verstanden wird. Im ersten Vers von Sure 16 soll *amr* den Tag der Auferstehung meinen, und daß Allah die Fügung lenke (z.B. Q 13:2), solle nichts weiter heißen, als daß er sie vollzieht.[92]

Hatte es gegen 800 noch vielfach geheißen, Allahs *amr* gehe seinem Schöpfungshandeln voraus, so spricht al-Bukhārī (gest. 256/870) in diesem Zusammenhang von Allahs Rede, *kalām*, und beruft sich dabei auch auf Sufyān b. ʿUyayna.[93] Dies ist beileibe keine Formalie. Denn jetzt ist der Begriff *amr* endgültig der Rede Allahs *par excellence*, dem Koran, untergeordnet und verliert, jedenfalls im metaphysischen Diskurs, seine eigenständige Funktion. Die theologische Rechtfertigung der Wirksamkeit der „vollkommenen Worte Allahs" wird fragwürdig. Allerdings rückt das *ḥadīth* in eine neue Funktion ein: Der erinnerte Mohammed, der die „herrenlosen" wirkenden Worte unter seiner Autorität birgt, wandelt sich, so al-Shāfiʿī (gest. 204/820), in den Beglaubiger eines gottgegebenen Wissens (arab.: *al-ʿilm*)[94] von den alltäglichen Begebenheiten und von den Regelungen des Rituellen wie des Profanen und ermöglicht, so der sunnitische Glaube, die vergegenwärtigende Nachahmung der heilserfüllten Zeit der Urgemeinde.[95] Der Literaturgattung des *ḥadīth* wird ein sekundärer Zweck zugeschrieben, der in dem Maße, wie die Schariagelehrten zur das Dasein auslegenden Schicht aufsteigen, als der ursprüngliche angesehen wird.

Doch kommen wir noch einmal zu al-Bayhaqīs *Namen und Eigenschaften* zurück! Er faßt das Geschehen, von dem hier die Rede geht, an einer Stelle in wenigen Sätzen zusammen. Als grundlegend betrachtet er die Aussage ʿAbdallāh b. al-Mubāraks, der Koran – um ihn geht es jetzt nur noch – gehöre weder dem schöpferischen, göttlichen, noch dem geschaffen werdenden Seinsbereich an; er sei vielmehr die Rede Allahs und nicht von diesem getrennt. Dies sei, kommentiert al-Bayhaqī, die Lehre der frühen und der jetzigen Anhänger des *ḥadīth*: Der Koran sei Allahs Rede, eine der Eigenschaften seines Wesens, die nicht losgelöst von diesem betrachtet werden könne. – Dieser Umstand unterscheidet sie von dem, was durch Allah fortwährend geschaffen wird; denn das ist nicht mit seinem Wesen verknüpft. – Dies, fährt al-Bayhaqī fort, sei die tatsächliche Lehre der Anhänger des *ḥadīth*, und auch bezüglich des unterschiedlichen Seinsstatus des Vorganges des Rezitierens des Korans

92 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 295.

93 Al-Bukhārī, *Khalq afʿāl al-ʿibād*, Nr. 31 und 87.

94 Allahs Rede darf nicht geschaffen sein, denn sie besteht u.a. in seinem überzeitlichen Wissen sowie in den Namen Allahs, so Aḥmad b. Ḥanbal (ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Sunna*, Nr. 1–3).

95 Über diese Erscheinung spreche ich in dem Aufsatz „Ash-Shāfiʿīs Konzept des Wissens".

einerseits und des Rezitierten andererseits seien sie sich im Grundsatz einig. Viele *ḥadīth*-Kenner bestünden darauf, daß das Rezitieren und das Rezitierte streng auseinandergehalten würden, andere zögen es vor, auf vertiefte Debatten hierüber zu verzichten, tadelten jedoch die Ansicht, das Aussprechen des Korans sei ungeschaffen,[96] mithin eine Form der Gegenwart göttlichen Seins im Geschaffenen. Allah als ein ubiquitäres Prinzip, wie es von den Jahmiten verfochten wurde, vertrug sich nicht mit den anthropomorphen Grundzügen der islamischen Heilsbotschaft. Denn wie sollte ein solches Prinzip von oben aus, vom Thron herab, das Diesseits lenken? Um Allah dort oben zu belassen, bestanden die *ḥadīth*-Anhänger darauf, daß Allah wesensmäßig vom geschaffen Werdenden unterschieden und von diesem räumlich abgetrennt (arab.: *bā'in*) sei. Alle Handlungen, Rede- und Denkweisen des Menschen mußten dem in höchstem Maße durch die Heimtücke des Satans gefährdeten diesseitigen, in der jetzigen Terminologie: „geschaffen werdenden" Seinsbereich überantwortet sein. Wie konnte man trotzdem erreichen, daß die im Konzept des unablässig wirkenden *amr* verborgene Heilsbotschaft plausibel blieb? Man verwies auf Q 58:7: Allah *weiß* alles, was in den Himmeln und auf der Erde geschieht, er ist Zeuge eines jeden vertraulichen Gesprächs, am Tag des Gerichts wird er den Menschen hiervon Kunde geben, er *weiß* eben alles. Er selber ist wesensmäßig nicht in der Schöpfung gegenwärtig, wohl aber sein Wissen.[97] Im Wissen erschließt sich der Mehrheitsislam ein neues Medium der das Heil garantierenden Zugegenheit Allahs, nachdem die „Fügung" der Rede Allahs zugeschlagen und diese ihrerseits auf den Koran beschränkt worden ist. Die strikte Unterscheidung zwischen dem Vortragen des Korans als einem durch Allah geschaffenen Akt und dem Vorgetragenen als der Manifestation der ungeschaffenen, zu Allahs Wesen zählenden Eigenschaft des Redend-Seins war geeignet, dem durch die Jahmiten erzeugten Drängen nach metaphysischer Klarheit zu entsprechen, ohne die spezifische koranische Heilsbotschaft vom fortwährenden Wirken Allahs im Diesseits preiszugeben.

Ohne die Trennung des Rezitierens vom Rezitierten geriet der *ḥadīth*-Anhänger leicht in absurde Konsequenzen. Sollten etwa die durch den Rezitierenden hervorgebrachten Laute ungeschaffen, also Allah wesensgleich sein? Diese Meinung wurde in der sunnitischen Geschichte vertreten,[98] aber die Mehrheit der Gelehrten verwarf sie. Al-Bukhārī ließ eine diesbezügliche Unentschiedenheit, wie sie Aḥmad b. Ḥanbal nachgesagt wurde, nicht zu. Diese war, wie vorhin erörtert, dem Stand der Debatte zu dessen

96 Al-Bayhaqī, *al-Asmā' wa-l-ṣifāt*, 337f.

97 Al-Dārimī, *Kitāb al-radd 'alā al-jahmiyya*, 14–17.

98 Vgl. Nagel, *Die Festung des Glaubens*, 177; Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene*, 188–92.

Wirkungszeit geschuldet; sie wurde allerdings im Laufe der sunnitischen Geschichte in überraschender Weise fruchtbar, worüber im Ausblick einige Worte gesagt werden sollen. Berühmt ist der Streit al-Bukhārīs mit al-Dhuhlī, einem Anhänger Aḥmads, der letzteren so verstanden haben wollte, als hätte er das Aussprechen der Worte des Korans für die göttliche Rede selbst gehalten.[99] Auch die Jahmiten, merkte al-Bukhārī an, hätten diese Unterscheidung vernachlässigt, allerdings genau entgegengesetzt: Sofern der – unpersönliche, ubiquitäre – Allah überhaupt rede, dann sei diese Rede ein Schaffen; der rezitierte, Allahs Wissen enthaltende Koran sei demgemäß geschaffen.[100]

Die Erschaffung der Handlungen der Menschen (*durch Allah*) ist al-Bukhārīs breite Darlegung dieses Gegenstandes überschrieben, aus der wir nur einen kurzen Ausschnitt betrachten. Was der Mensch sagt oder unternimmt, ist grundsätzlich Allahs Werk, das sich als ein geschaffener Sachverhalt im Diesseits manifestiert. Aufgezeigt wird dies am Problem der Rede, die, auch wenn der Mensch Allahs Rede vorträgt, geschaffen ist, und zwar durch Allah. Das gleiche gilt, es sei wiederholt, für jegliche Lebensregung des Menschen: Sie tritt an ihm in Erscheinung, ist aber durch Allah geschaffen. Die Gedankenarbeit am Konzept des koranischen *amr* mündet in das später durch Abū l-Ḥasan al-Ashʿarī (gest. 323/935) formulierte sunnitische Dogma von der Schaffung der Handlungsvoraussetzungen einer jeden Tat durch Allah im Augenblick ihres Vollzugs. Al-Bukhārīs Überlegungen stellen einen wichtigen Schritt auf dem Weg dorthin dar. Sie verdeutlichen aber auch, wie er um die Bewahrung der Wirkkraft der Worte ringt, die sich, sofern es um das *ḥadīth* geht, zu einem wahren *Wissen* zu verflüchtigen droht. Die Wirkkraft der Rede Allahs erscheint ihm trotzdem gesichert, zumal in den Augenblicken des rituellen Gebets, wenn der Muslim vor Allah steht und wenn er die Regel beachtet: Kein rituelles Gebet ohne die *Rezitation* der Eröffnungssure; auf das Vortragen kommt es an, das Vorgetragene sind Allahs heilstiftende Worte.[101]

Die Dogmatisierung der sunnitischen Heilsbotschaft zieht deren numinose Funktion in Mitleidenschaft, ohne sie bis heute zerstören zu können. Es kündigen sich zu al-Ashʿarīs Zeit andere Träger dieser Funktion an: die Namen Allahs, wie sie aus dem Koran zusammengetragen werden können. Wie oben vermerkt, bot Q 59:24 die Anregung hierfür. Diese Namen zu affirmieren, meine, Allah die von ihnen benannten Eigenschaften beizulegen,

99 Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene*, 262; al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 340.

100 Al-Bukhārī, *Khalq afʿāl al-ʿibād*, Nr. 233.

101 Al-Bukhārī, *Khalq afʿāl al-ʿibād*, Nr. 392–409.

erklärt al-Bayhaqī.[102] Etliche dieser Eigenschaften sind Allahs ewigem Wesen inhärent; andere benennen Allahs Handeln mit dem Diesseits, das Handeln des Schöpfers.[103] Vergleichbar dem *amr* Sufyān b.ʿUyaynas, stehen sie jetzt für Allahs fortwährendes Eingreifen und dienen dem Frommen als Mittel, sich dieses Umstandes immer aufs neue zu vergewissern. Wie Sufyān es vom *amr* annahm, wird die Wirkkraft der Namen, die auf Allahs Handeln in und mit dem Diesseits anspielen, irgendwann erlahmen, denn irgendwann wird Allah sein Schöpfungshandeln einstellen.[104]

5 Zusammenfassung und Ausblick

Einführungen in den Islam gibt es unüberschaubar viele. Ihnen ist durchweg gemeinsam, daß sie sich über den religiösen Gehalt der koranischen Botschaft und dessen Auslegung durch die Muslime in befremdlicher Weise ausschweigen.[105] Wohl erfährt man die grundlegenden Daten des Eintretens des Islams in die Geschichte. Diese Daten freilich richten sich vielfach entweder nach dem sunnitischen oder dem schiitischen Selbstverständnis und spiegeln, ohne daß es den Autoren zu Bewußtsein gekommen sein mag, die allen Muslimen gemeinsame Überzeugung wider, daß durch Mohammed bereits „alles" vollständig gesagt worden sei (vgl. Q 16:89), und nach seinem Tode habe die sunnitische Seite in zähem Ringen gegen die Schiiten bzw. die schiitische Seite gegen die Machinationen der Sunniten die rechte Lehre zu bewahren gewußt. Man erfährt mancherlei über die erbitterte Polemik zwischen den verfeindeten Parteiungen, die bis heute um die Auslegung bestimmter Geschehnisse kreist, um erhobene und zurückgewiesene Machtansprüche – aber was hat

102 Es ist kein Zufall, daß erst Ibn Māja (gest. 273/887) seiner *ḥadīth*-Sammlung eine Liste dieser Namen einfügte. Damals befanden sich mehrere solcher Listen im Umlauf, die, selbst wenn sie auf eine frühe Autorität wie Abū Hurayra zurückgeführt wurden, erheblich voneinander abwichen, sich also noch in einem Stadium der literarischen Festigung befanden (Gimaret, *Les noms divins en Islam* 55–68).

103 Al-Bayhaqī, *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, 137.

104 Al-Juwaynī, *Kitāb al-irshād*, 144.

105 So erfährt man in Richard Hartmanns seinerzeit viel gelesenem, 1987 sogar noch einmal nachgedrucktem Buch *Die Religion des Islam*, Mohammeds Botschaft fehle die Originalität (S. 13). Die Entstehungsgeschichte des „orthodoxen Dogmas" (S. 38) bleibt daher unverständlich, desgleichen die Scharia, die kultischen Pflichten usw. Heinz Halms kurzer Abriß *Der Islam* gibt schon im Untertitel *Geschichte und Gegenwart* zu erkennen, unter welchem Gesichtspunkt der Gegenstand erörtert wird.

das mit der Heilsbotschaft zu tun, die hinter alldem doch verborgen sein muß, wenn denn der Islam eine Religion sein soll?

Die im vorliegenden Aufsatz entwickelten Erwägungen versuchen, hierauf eine, wenn auch vorläufige, Antwort zu geben und auf eine schwerwiegende Lücke in der Erforschung des Islams hinzuweisen. Der Allah, den Mohammed spätestens seit seinen mittleren mekkanischen Jahren verkündet, unterscheidet sich wesentlich vom Schöpfergott der Juden und Christen: Allah lenkt von seinem Thron herab alles Geschehen im durch ihn geschaffen werdenden Diesseits. Islam ist die diesem Glauben angemessene Denk- und Handlungsweise (arab.: *al-dīn*) des Menschen. Dieser stellt sein Gesicht, d.h. sein Selbst, vorbehaltlos und unverbrüchlich dem Einen, dem als eine Herrscherperson vorgestellten Allah, anheim und gewinnt dadurch schon hier und jetzt einen Heilszustand, wie die Juden ihn erst mit der Ankunft des Messias, die Christen beim Anbruch des Reiches Gottes erleben werden. Die unablässige, möglichst in Gemeinschaft mit Glaubensbrüdern auszuübende Wiederholung der Ritualpflichten stabilisiert diese Heilserfahrung und verleiht ihr eine kollektivistische Grundierung. Im Endgericht wird Allah nicht vor allem darüber urteilen, ob und unter welchen Umständen der Einzelne wider die Gebote handelte, sondern ob der Mensch, durch den Ritenvollzug hierin bestärkt, stets im *dīn* und in der Schar der diesem *dīn* Verpflichteten verharrte. Augenblicke, in denen dies nicht der Fall war, schlagen als Widersetzlichkeiten gegen Allah zu Buche. Diese rühren aber nicht von einem dem Menschen innewohnenden Trieb zu selbstverantwortetem, Allah nicht achtendem Handeln her,[106] sondern sind allein die Folgen äußerer Einflüsse, denen er ausgesetzt ist, etwa den Verführungskünsten des Satans. Denn die Geschaffenheit zu Allah hin (arab.: *al-fiṭra*) vermag niemand gegen eine andere auszutauschen, die Allah abgewandt wäre (Q 30:30). Und so ist das Ausüben der Riten, des Kerns des *dīn*, das Tun des Menschen, das ihn in der Heilsbestimmtheit festhält; da der Ritenvollzug allerdings nicht die ganze Lebenszeit ausfüllen kann, sei dem Muslim dringend empfohlen, während der „ritenfreien" Augenblicke wenigstens Allahs zu gedenken (arab.: *al-dhikr*) (Q 29:45).

Der Inbegriff des auf Erden verwirklichten Heilszustandes ist die schon mehrfach erwähnte Ritual-, Gesinnungs- und Handlungsordnung, der *dīn*. Er ist die gesellschaftliche und machtpolitische Erscheinungsform der unverwandten Ausgerichtetheit des Gesichtes auf Allah, des Islams (Q 3:19). Um diesen Heilszustand zu konkretisieren, übernimmt Mohammed die Aufgabe

106 Auch die „zum Bösen drängende Seele" (Q 12:53), gegen die Josef ringt, wird in muslimischer Deutung nicht als eine unabhängig gegen Allah streitende Kraft aufgefaßt. Vgl. dazu meinen Aufsatz „Jūsuf, Zulaikhā und die Seele."

eines Propheten:[107] Allahs ununterbrochenes schaffendes Vorgehen in und mit dem Diesseits erlangt hiermit eine normsetzende Komponente, die, wie wir sahen, ab dem 9. Jahrhundert stark zur Geltung kommt, ohne jemals alleinige Dominanz zu erringen. In der historischen Urgemeinde schien es Mohammed jedoch ratsam, seiner Anhängerschaft den Gedanken einzuimpfen, daß für eine mit der Tat bewiesene kriegerische Gläubigkeit weit höherer Jenseitslohn winke als für das rituell abgesicherte Verharren im *dīn*.[108] Diese kämpferische Gläubigkeit beherrschte die frühislamische Geschichte bis zum Ersten Bürgerkrieg, der sie in Mißkredit brachte. Die näheren Umstände habe ich an anderem Ort ausführlich beschrieben.[109]

Das Verharren des Muslims im Heil wird nun durch die unentwegte Beachtung des *dīn* gewährleistet, insbesondere durch den gewissenhaften Vollzug der Pflichtriten, die man ab jetzt in dem Bild der fünf Säulen des Islams zusammenfaßt. Ob der kriegerische Einsatz für das muslimische Gemeinwesen als eine sechste Säule zu gelten habe, blieb umstritten. Der Disput über diese Frage belegt, daß die Idee der kämpferischen Gläubigkeit nicht erlosch, sondern in das von nun an vorherrschende Selbstverständnis der Muslime einbezogen werden und je nach den obwaltenden politischen und gesellschaftlichen Umständen in den Vordergrund gerückt werden konnte.[110] Indem der Muslim die Pflichtriten ausführt, tritt er Allah von Angesicht zu Angesicht gegenüber: Der Islam im ursprünglichen Sinn läßt ihn seine Heilsbestimmtheit erfahren und schützt ihn davor, sich in Lebensregungen zu verstricken, die dem *dīn* zuwiderlaufen. In den Zeitabschnitten außerhalb des Ritenvollzugs besteht dieser Schutz nicht, weshalb Mohammed empfahl, ununterbrochen Allahs zu gedenken, wie eben erwähnt wurde. Die Überlieferungen von „Allahs vollkommenen Worten" zielen genau auf diese Befindlichkeit des Muslims. Auch jenseits der Ausübung der Riten vermag der Muslim im Heil zu bleiben; dieses ist dank Allahs nicht unterbrochenem Wirken immer gegeben. Für die Muslime ist dies die eine, einzige religiöse Wahrheit; im Vergleich mit ihnen sind die Christen, die auf eine am Ende der Zeiten mögliche Erlösung aus einer Urschuld hoffen, in einem schrecklichen Irrtum befangen, und es wäre besser für sie, wenn sie sich dem Islam anschlössen (Q 3:110). Die Inschrift im Felsendom ist ein beredtes Zeugnis für das aus dieser Überzeugung

107 Nagel, *Mohammed. Leben und Legende*, 179.

108 Mohammed verdeutlicht dies unter anderem, indem er von einem im Jenseits hoch verzinsten Kredit spricht (z.B. Q 2:245 und 57:11).

109 Nagel, *Mohammed. Leben und Legende*, Kapitel V und VI.

110 Dieser Sachverhalt ist für die Ereignisgeschichte des Islams von erstrangiger Bedeutung, kann hier aber nicht des näheren erörtert werden.

hergeleitete muslimische Überlegenheitsgefühl. Wie gezeigt, entwickelt sich Mohammed in seinem „zweiten Leben," das gegen Ende des 7. Jahrhunderts einsetzt, zum wichtigsten Bürgen des „Islams," verstanden als einer Religion des unmittelbaren und diesseitsbezogenen Heils, das sich im Jenseits fortsetzen wird. Formulierungen des Korans, z.B plumpe Anthropomorphismen, geben Anlaß, dieses Heilsversprechen in Zweifel zu ziehen und zwingen zu einer plausiblen Begründung ebendieses Versprechens. Theologie und Metaphysik sind somit nur als Begleiterscheinungen des Zusammenstoßes der islamischen Heilszusage mit den so ganz anders gearteten Kernbotschaften konkurrierender Religionen aufzufassen; sie entfalten sich nicht dank dem Islam innewohnenden und zu einer Klärung drängenden Problemen. Sie lösen allerdings seit dem 9. Jahrhundert eine vorübergehende Intellektualisierung der sunnitischen Gelehrsamkeit aus,[111] die sich in der Beschränkung der Rede Allahs auf den Koran und in der Definition der Gesamtheit der von Allah ausströmenden das Heil sichernden Worte und Schöpfungshandlungen als „Wissen" niederschlägt. Dieses „Wissen" wird seither für die schariatische Ausdeutung der im Heil stehenden islamischen Gemeinschaft fruchtbar gemacht.

„Allahs vollkommene Worte" bleiben trotzdem Medien der Heilsvergewisserung. Die Frömmigkeitsströmung des Sufismus, die, vereinfacht gesagt, das in Q 29:45 neben dem Ritenvollzug empfohlene Gottesgedenken pflegt, um den Muslim in der Heilsbestimmtheit festzuhalten, benutzt zu diesem Zweck das *ḥadīth*: Es spornt dazu an, sich in Allahs Handeln, das mit einem geschieht, ganz geborgen zu fühlen.[112] Es kommen weitere Arten des *dhikr* auf, denen man sich in Gemeinschaften hingibt, die einen je spezifischen Komment der Ausrichtung von Geist und Gemüt auf Allah und sein Schaffen pflegen. Sie vermögen, wie al-Ghazālī (gest. 505/1111) erkannte, das schaffende Handeln Allahs so ernst zu nehmen, daß ihnen aufleuchtet, daß sie in der besten aller möglichen Welten leben, eben weil diese Welt, da sie Allahs fortwährendes Werk ist, vollkommen ist. Ein gutes Jahrhundert nach al-Ghazālī wird Ibn ʿArabī (gest. 637/1240) darlegen, daß die Existenz der Kreatur komplementär und koinzident zur Existenz Allahs ist – eine Einsicht, mit der laut Ibn ʿArabī die Vollendung des Islams erreicht ist.[113] Die islamische Religions- und

111 In diesem Zusammenhang wäre es höchst aufschlußreich, die Früchte der *ḥadīth*-Gelehrsamkeit Aḥmad b. Ḥanbals mit dem Lebenswerk al-Bukhārīs zu vergleichen. Auch ein inhaltlicher Vergleich der „Sechs Bücher" untereinander steht noch aus. Er würde helfen, die für das Sunnitentum entscheidenden Vorgänge des 9. und frühen 10. Jahrhunderts zu verstehen.

112 Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene*, 514–6.

113 Nagel, *Im Offenkundigen das Verborgene*, 446–94.

Geistesgeschichte wird seitdem bis in die Gegenwart vom Kampf der beiden Auffassungen der Heilsbestimmtheit des Muslims beherrscht: auffindbar im *ʿilm*, wie vor allem die Schariagelehrten meinen, oder unmittelbar in seinen Namen[114] und im Ausüben des *dhikr* erfahrbar, wie es die vielen Spielarten muslimischer Frömmigkeit annehmen. Ein weites, noch kaum erforschtes Feld tut sich vor dem Blick des Islamwissenschaftlers auf, sofern er sich darauf versteht, den ganz eigentümlichen Kern der koranischen Heilszusage zu erfassen.

Bibliographie

ʿAbdallāh b. Aḥmad b. Ḥanbal: *al-Sunna*, ed. Abū Hājar Ibn Basyūnī Zaghlūl, Beirut 1985.
Aḥmad b. Ḥanbal: *Musnad*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, Kairo 1949f.
————: *Musnad*, ed. Būlāq, Kairo o.J.
al-Bayhaqī: *al-Asmāʾ wa-l-ṣifāt*, Beirut o.J.
al-Bukhārī: *Khalq afʿāl al-ʿibād*, eds. Sālim b. Aḥmad al-Salafī und Muḥammad al-Saʿīd al-Ibyānī, Kairo 1987.
————, *Ṣaḥīḥ*, ed. Ludolf Krehl, 4 Bde., Leiden 1862–1908.
Crone, P., und M. Hinds: *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge 1986.
al-Dārimī: *Sunan*, Medina 1386 AH.
————: *Kitāb al-radd ʿalā al-jahmiyya*, ed. G. Vitestam, Lund-Leiden 1960.
Gimaret, D.: *Les noms divins en islam*, Paris 1988.
Graham, W.A.: *Divine word and prophetic word in early Islam*, Den Haag-Paris 1977.
Guidi, M.: *La lotta tra l'islam e il manicheismo*, Rom 1927.
Halm, H.: *Der Islam*, München 2000.
Hartmann, M.: *Die Religion des Islam*, Berlin 1944, Nachdruck Darmstadt.
Ibn Abī Ḥātim: *al-Jarḥ wa-l-taʿdīl*, Haidarabad 1953,
Ibn Ḥajar, *al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*, Kairo 1328 AH.
Ibn Ḥajar: *Tahdhīb al-tahdhīb*, 12 Bde., Haidarabad-Dekkan 1325–7 AH.
al-Juwaynī, *Kitāb al-irshād*, eds. Muḥammad Yūsuf Mūsā und ʿAlī ʿAbd al-Munʿim ʿAbd al-Ḥamīd, Kairo 1950.
al-Khaṭīb al-Baghdādī: *Taʾrīkh Baghdād*, 14 Bde., Kairo 1931.
Muslim: *al-Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, Kairo 1954.

114 Wie schon Aḥmad b. Ḥanbal meinte, für den beides, das in den autoritativen Texten enthaltene Wissen und die Spiritualität der Namen, offensichtlich noch nichts Widersprüchliches waren (vgl. oben, Anm. 94).

Nagel, T.: *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*, München 2008.

———: Ash-Shāfiʿīs Konzept des Wissens, in *Festschrift Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Würzburg 2002, 307–314 (*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* LIV/1).

———: *Die Festung des Glaubens*, München 1988.

———: Die Inschriften im Felsendom und das islamische Glaubensbekenntnis. Der Koran und die Anfänge des *ḥadīṯ*, *Arabica* 47 (2000), 329–65.

———: Jūsuf, Zulaikhā und „Die Seele, die zum Bösen treibt". Biblischer Stoff in islamischer Deutung, in *Eothen* 1993–1996, 81–95.

———: Ḥadīth – oder: Die Vernichtung der Geschichte, in *ZDMG*, Suppl. 10 (1994), 118–28.

———: *Im Offenkundigen das Verborgene. Die Heilszusage des sunnitischen Islams*, Göttingen 2002.

———: *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, Göttingen 1995.

———: *Mohammed. Leben und Legende*, München 2008.

———: „Natur" im von Allah gelenkten Diesseits, in C. Böttigheimer, N. Fischer und M. Gerwing (eds.): *Sein und Sollen des Menschen*, Münster 2008, 241–52.

al-Ṭabarī: *Annales*, ed. M.J. de Goeje et al., 15 Bde. in 3 Serien, Leiden 1879–1901.

van Ess, J.: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin-New York 1991–6.

Wensinck A.J. et al.: *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 7 Bde., Leiden 1936–69.

Gedanken zur Charakteristik der arabischen gnomischen Poesie der frühen Abbasidenzeit

Reinhard Weipert

Vor über 30 Jahren publizierte der irakische Gelehrte Ḥātim Ṣāliḥ al-Ḍāmin zusammen mit Ḍiyāʾ al-Dīn al-Ḥaydarī seine Sammlung[1] der al-Khalīl b. Aḥmad in der Literatur zugeschriebenen Gedichtfragmente und Einzelverse (insgesamt über 200 Verse), die wissenschaftlichen Ansprüchen nur in geringem Umfang genügte und die er praktisch unverändert drei weitere Male[2] veröffentlichte. In einem längeren Aufsatz[3] setzte ich mich kritisch mit dieser Ausgabe auseinander, wobei es mir gelang, an die 50 zusätzliche Verse zu sammeln, gleichzeitig jedoch das gesamte Material einer Prüfung hinsichtlich der Korrektheit der Zuschreibung nach formalen Kriterien zu unterziehen, wodurch in vielen Fällen der Nachweis erbracht werden konnte, dass mit großer Wahrscheinlichkeit eine falsche Zuweisung vorlag. Zudem habe ich, da es sich bei dem Material fast ausschließlich um Spruchdichtung handelt, in einem ersten Versuch einige charakteristische Merkmale dieses Genres zusammengetragen, die ich im Folgenden wieder aufgreifen und am Beispiel von Nr. 60 auf S. 84f. näher beleuchten möchte, das mir schon damals auf Grund seiner Komplexität aufgefallen war. Meine Angaben, die zu jener Zeit allein der Beweisführung dienten, al-Khalīl als Dichter auszuschließen, sind heute in vielen Punkten einer Ergänzung bedürftig und machen eine komplette Neufassung erforderlich. Ich gebe daher den Text des inzwischen auf 40 Verse angewachsenen Gedichts, wobei zuerst der lange rekonstruierbare Teil (V. 1–21), dann die kürzeren *qiṭʿas* und schließlich die Einzelverse, deren Position im Gedicht nicht zu bestimmen ist, angeführt werden, gefolgt vom kritischen Apparat, einer Liste der Dichter oder der Personen, die einzelne Verse rezitiert haben sollen, und den Nachweisen in den Quellen.

1 In *Majallat al-Balāgh* 4/4–6 (Bagdad 1973), 51–9, 68–77, 73–9.

2 In *Shuʿarāʾ muqillūn*, Beirut 1407/1987, 333–68 und in *ʿAsharat shuʿarāʾ muqillūn*, Bagdad 1411/1990, 219–40; Nachträge dazu von ihm in: *al-Mustadrak ʿalā dawāwīn al-shuʿarāʾ*, Beirut 1419/1999, 18–20; erneut Beirut 2012.

3 Weipert, Al-Ḫalīl.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_013

V. 1–2 nach Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt* 91, 3f.

1 تَأَوَّبَنِي هَمٌّ فَبِتُّ أُخَاطِبُهْ وَبِتُّ أُرَاعِي النَّجْمَ ثُمَّ أُرَاقِبُهْ

2 لِمَا رَابَنِي مِنْ رَيْبِ دَهْرٍ أَضَرَّ بِي فَأَنْيَابُهُ يَبْرِينَنِي وَمَخَالِبُهْ

V. 3–5 nach Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 145, -7ff.

3 أَقِلِّي عَلَيَّ اللَّوْمَ يَا أُمَّ مَالِكٍ فَلَمْ يُؤْتَ مِنْ حِرْصٍ عَلَى الْمَالِ طَالِبُهْ

4 فَوَاللهِ مَا قَصَّرْتُ فِي وَجْهِ مَطْلَبٍ أَرَى أَنَّ فِيهِ مَطْلَبًا فَأُطَالِبُهْ

5 وَلَكِنْ لِهَذَا الرِّزْقِ وَقْتٌ مُوَقَّتٌ يُقَسِّمُهُ بَيْنَ الْبَرِيَّةِ وَاهِبُهْ

V. 6–12 nach Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt* 91, 4ff.

6 وَأَسْهَرَنِي طُولُ التَّفَكُّرِ إِنَّنِي عَجِبْتُ لِدَهْرٍ مَا تُقَضَّى عَجَائِبُهْ

7 أَرَى عَاجِزًا يُدْعَى جَلِيدًا لِغَشْمِهِ وَلَوْ كُلِّفَ التَّقْوَى لَكَلَّتْ مَضَارِبُهْ

8 وَعَفًّا يُسَمَّى عَاجِزًا لِعَفَافِهِ وَلَوْلَا التُّقَى مَا أَعْجَزَتْهُ مَذَاهِبُهْ

9 وَأَحْمَقَ مَصْنُوعًا لَهُ فِي أُمُورِهِ يُسَوِّدُهُ إِخْوَانُهُ وَأَقَارِبُهْ

10 عَلَى غَيْرِ حَزْمٍ فِي الْأُمُورِ وَلَا تُقًى وَلَا نَائِلٍ جَزْلٍ تُعَدُّ مَوَاهِبُهْ

11 وَلَيْسَ بِعَجْزِ الْمَرْءِ إِخْطَاؤُهُ الْغِنَى وَلَا بِاحْتِيَالٍ أَدْرَكَ الْمَالَ كَاسِبُهْ

12 وَلَكِنَّهُ قَبْضُ الْإِلَهِ وَبَسْطُهُ فَلَا ذَا يُجَارِيهِ وَلَا ذَا يُغَالِبُهْ

V. 13–18 nach Ibn ʿAbd Rabbihi, *ʿIqd* ii, 252, -2ff.

13 وَأَفْضَلُ قَسْمِ اللهِ لِلْمَرْءِ عَقْلُهُ وَلَيْسَ مِنَ الْخَيْرَاتِ شَيْءٌ يُقَارِبُهْ

14 إِذَا أَكْمَلَ الرَّحْمَنُ لِلْمَرْءِ عَقْلَهُ فَقَدْ كَمُلَتْ أَخْلَاقُهُ وَمَآرِبُهْ

15 يَعِيشُ الْفَتَى بِالْعَقْلِ فِي النَّاسِ إِنَّهُ عَلَى الْعَقْلِ يَجْرِي عِلْمُهُ وَتَجَارِبُهْ

16 وَمَنْ كَانَ غَلَّابًا بِعَقْلٍ وَنَجْدَةٍ فَذُو الْجَدِّ فِي أَمْرِ الْمَعِيشَةِ غَالِبُهْ

17 فَزَيْنُ الْفَتَى فِي النَّاسِ صِحَّةُ عَقْلِهِ وَإِنْ كَانَ مَحْظُورًا عَلَيْهِ مَكَاسِبُهْ

18 وَشَيْنُ الْفَتَى فِي النَّاسِ قِلَّةُ عَقْلِهِ وَإِنْ كَرُمَتْ أَعْرَاقُهُ وَمَنَاسِبُهْ

V. 19–21 nach Khuwārizmī, *Manāqib* 27f., Nr. 16

19 فَلَا تَأْمَنَنَّ الدَّهْرَ أَحْمَقَ مَائِقًا يَعِيبُ وَإِنْ فَاضَتْ عَلَيْكَ رَغَائِبُهْ

20 فَإِنَّكَ إِنْ بَاعَدْتَهُ كَانَ شَرُّهُ بَعِيدًا وَيَدْنُو الشَّرُّ حِينَ تُقَارِبُهْ

21 فَلَا تَرْهَبَنَّ الدَّهْرَ مِنْ ظُلْمِ عَاقِلٍ تَقِيٍّ وَإِنْ دَبَّتْ عَلَيْكَ عَقَارِبُهْ

. . . . . .

V. 22–23 nach Ibn ʿAbd Rabbihi, *ʿIqd* i, 139, 6f.

22 يَفِرُّ الْجَبَانُ عَنْ أَبِيهِ وَأُمِّهِ وَيَحْمِي شَجِيعُ الْقَوْمِ مَنْ لَا يُنَاسِبُهْ

23 وَيُرْزَقُ مَعْرُوفَ الْجَوَادِ عَدُوُّهُ وَيُحْرَمُ مَعْرُوفَ الْبَخِيلِ أَقَارِبُهْ

V. 24–27 nach Khuwārizmī, *Manāqib* 39, Nr. 68

24 يُقِيمُ سَفِيهُ الْقَوْمِ بِالْجَهْلِ قَوْمَهُ وَيُغْضِي حَلِيمُ الْقَوْمِ عَمَّنْ يُنَاصِبُهْ

25 وَمَنْ لَا يَكُفُّ الْجَهْلَ عَمَّنْ يُجِلُّهُ فَسَوْفَ يَكُفُّ الْجَهْلَ عَمَّنْ يُوَاثِبُهْ

26 فَيَغْلِبُهُ بِالْجَهْلِ مَنْ كَانَ جَاهِلاً وَيَغْلِبُهُ بِالصَّمْتِ مَنْ لَا يُجَاوِبُهْ

27 وَذُو الْجَهْلِ مَغْلُوبٌ عَلَى كُلِّ حَالَةٍ وَذُو الْحِلْمِ بِالْهِجْرَانِ وَالصَّمْتِ غَالِبُهْ

. . . . . .

V. 28–29 nach Jāḥiẓ, *Rasā'il* ii, 253, 5ff./Jāḥiẓ, *Bighāl* 46, 5f.

28 وَإِنِّي لَأَرْثِي لِلْكَرِيمِ إِذَا غَدَا إِلَى طَمَعٍ عِنْدَ اللَّئِيمِ يُطَالِبُهْ

29 وَأَرْثِي لَهُ مِنْ مَجْلِسٍ عِنْدَ بَابِهِ كَمَرْثِيَتِي لِلطِّرْفِ وَالْعِلْجُ رَاكِبُهْ

. . . . . .

V. 30–31 nach Ibn al-Athīr, *Jāmiʿ* 269, -2f.

30 أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْمَالَ يُكْسِبُ أَهْلَهُ فُضُوحًا إِذَا لَمْ يُعْطَ مِنْهُ نَوَاسِبُهْ

31 أَرَى كُلَّ مَالٍ لَا مَحَالَةَ ذَاهِبًا وَأَفْضَلُهُ مَا وَرَّثَ الْحَمْدَ كَاسِبُهْ

. . . . . .

V. 32–33 nach Ibn al-Athīr, *Jawhar* 573, -10off.

32 وَلَا خَيْرَ فِي عِرْضِ امْرِئٍ لَا يَصُونُهُ وَلَا خَيْرَ فِي حِلْمِ امْرِئٍ ذَلَّ جَانِبُهْ

33 وَلَا خَيْرَ فِي طُولِ الْحَيَاةِ إِذَا امْرُؤٌ مَضَى ثُمَّ لَمْ تُذْكَرْ بِخَيْرٍ عَوَاقِبُهْ

. . . . . .

V. 34–35 nach Ābī, *Uns* 244, Nr. 584

34 أُعَاتِبُ إِخْوَانِي وَأُبْقِي عَلَيْهِمُ وَلَسْتُ بِمُسْتَبْقٍ أَخًا لَا أُعَاتِبُهْ

35 وَإِنَّكَ تَلْقَى صَاحِبَ الشَّرِّ نَادِمًا عَلَيْهِ وَلَمْ يَنْدَمْ عَلَى الْحِلْمِ صَاحِبُهْ

. . . . . .

V. 36 nach Ibn Aydamur, *Durr* v, 129, -3

36 مَنَحْتُ رِجَالِي نُصْرَتِي وَمَوَدَّتِي فَكَانُوا كَمَنْ أَغْتَشُّهُ وَأُحَارِبُهْ

. . . . . .

V. 37 nach Ibn Aydamur, *Durr* i, 284, -4

37 إِذَا الْمَرْءُ أَبْدَى غَشَّهُ لِيَ شَاهِدًا فَشَاهِدُهُ عِنْدِي ظَنِينٌ وَغَائِبُهْ

. . . . . .

V. 38 nach Ibn Aydamur, *Durr* ii, 55, 4

38 إِذَا مَا أَرَدْتَ الْعِلْمَ بِالْمَرْءِ فَالْتَفِتْ بِأَسْرَارِهِ وَانْظُرْ إِلَى مَنْ يُصَاحِبُهْ

. . . . . .

V. 39 nach Bustī, *Rawḍa* i, 140, 3

وَمَهْمَا يُسِرُّ الْمَرْءُ يَبْدُ لِرَبِّهِ وَمَا يَنْسَهُ الإِنْسَانُ لَا يَنْسَ كَاتِبُهْ 39

. . . . . .

V. 40 nach Ibn Aydamur, *Durr* iv, 322, -2

قَرَضْتُ مِنَ الْأَشْعَارِ نُورًا وَحِكْمَةً وَسُخِّرَ لِي وَحْشِيُّهُ وَغَرَائِبُهْ 40

. . . . . .

Varianten

6 *wa-asharanī: wa-arraqanī* Bustī, *Rawḍa* i, 521
li-dahrin: li-amrin Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 145

7 *arā ʿājizan: fa-kam ʿājizin* Bustī, *Rawḍa* i, 521
ʿājizan: fājiran Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 145; *ẓāliman* Ibn Aydamur, *Durr* ii, 120
li-ghashmihī: li-ẓulmihī Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 145
la-kallat: la-fullat Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*

9 *maṣnūʿan: maṣnūʿun* Ibn Aydamur, *Durr* v, 197

11 *bi-ʿajzi l-marʾi ikhtāʾuhū: bi-ḥirṣi l-marʾi adrakahū* Bustī, *Rawḍa* i, 521
bi-ʿajzī: li-ʿajzi Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 146; Ibn Aydamur, *Durr* ii, 120
ikhtāʾuhū: akhṭaʾahū Ibn al-Marzubān, *Muntahā*; Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 146; Zamakhsharī, *Rabīʿ*; Ibn Ḥamdūn, *Tadhkira*; Ibn Aydamur, *Durr* v, 303; Ṣafadī, *Wāfī*; Ibshīhī, *Mustaṭraf*
kāsibuh: ṭālibuh Ibn Aydamur, *Durr* v, 303

12 *qabḍu: qayḍu* Ibn al-Marzubān, *Muntahā*
(B): *fa-man dhā yujārīhī wa-man dhā yughālibuh* Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 146
yujārīhī: yujāwizhū Bustī, *Rawḍa* i, 521

13 (A): *ʿalayka bi-taqwā llāhi fī l-amri kullihī* Khuwārizmī, *Manāqib*
lil-marʾi: fī l-marʾi ʿUnnābī, *Nuzha*
l-khayrāti: l-ashyāʾi Māwardī, *Adab*; Shayzarī, *Manhaj*; Ṣaffūrī, *Nuzha*; ʿUnnābī, *Nuzha*; Rashtī, *Tuḥfa*
shayʾun yuqāribuh: yafnā taqārubuh Ibn ʿAsākir, *Taʾrīkh*

14 *akmala: kammala* Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*; Khuwārizmī, *Manāqib*; Ibn Ḥamdūn, *Tadhkira*; Suyūṭī, *Tuḥfa*
wa-maʾāribuh: wa-ḍarāʾibuh Ibn Durayd, *Fawāʾid*; *Majmūʿat al-maʿānī*; ʿAskarī, *Maʿānī*; Ibn Ḥamdūn, *Tadhkira*; ʿUbaydī, *Tadhkira*; ʿUbaydī,

Sharḥ; *wa-manāqibuh* Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*; Shayzarī, *Manhaj*; *wa-manāsibuh* Ibn ʿAsākir, *Taʾrīkh*

15 *bi-l-ʿaqli fī l-nāsi: fī l-nāsi bi-l-ʿaqli* Bustī, *Rawḍa* i, 87, Māwardī, *Adab* *fī l-nāsi innahū: fī kulli baldatin* Rashtī, *Tuḥfa*

16 *bi-ʿaqlin: bi-jahdin* Bustī, *Rawḍa* i, 140
fa-dhū l-jaddi: fa-dhū l-ḥaẓẓi Bustī, *Rawḍa* i, 140
amri: ʿaqli ʿAskarī, *Dīwān*

17 *fa-zaynu: yazīnu* Bayhaqī, *Maḥāsin*; Bustī, *Rawḍa* i, 87 und 92; ʿAskarī, *Dīwān*; Khuwārizmī, *Manāqib*; Māwardī, *Adab*; *Majmūʿat al-maʿānī*; Ibn Ḥamdūn, *Tadhkira*; Ibn Aydamur, *Durr* v, 492; Waṭwāṭ, *Ghurar*; ʿUbaydī, *Tadhkira*; ʿUbaydī, *Sharḥ*; ʿUnnābī, *Nuzha*; Rashtī, *Tuḥfa*; *jamālu* Suyūṭī, *Tuḥfa*
fī l-nāsi: bi-l-nāsi Khuwārizmī, *Manāqib*
ṣiḥḥatu: jawdatu Bustī, *Rawḍa* i, 87
wa-in kāna maḥẓūran ʿalayhi: wa-in kāna nazran rizquhū Suyūṭī, *Tuḥfa*
maḥẓūran: maḥṣūran Ibn ʿAbd Rabbihi, *ʿIqd*; Rashtī, *Tuḥfa*

18 *wa-shaynu l-fatā: wa-yuzrī bihī* ʿAskarī, *Dīwān*; Khuwārizmī, *Manāqib*; *Majmūʿat al-maʿānī*; Ibn Ḥamdūn, *Tadhkira*; ʿUbaydī, *Tadhkira*; Nuwayrī, *Nihāya* iii, 236; ʿUbaydī, *Sharḥ*; *wa-yuzrī l-fatā* ʿUnnābī, *Nuzha*
wa-shaynu: yashīnu Bayhaqī, *Maḥāsin*; Bustī, *Rawḍa* i, 92; Māwardī, *Adab*; Ibn Aydamur, *Durr* v, 498; Yūsī, *Zahr*, Rashtī, *Tuḥfa*
aʿrāquhū: ābāʾuhū Bayhaqī, *Maḥāsin*; *aʿwānuhū* Rashtī, *Tuḥfa*

22 *yafirru l-jabānu ʿan abīhi wa-ummihī: yafirru jabānu l-qawmi ʿan amri nafsihī* Ḥātimī, *Ḥilya*; Ibn al-Sarrāj, *Jawāhir*; *yafirru jabānu l-qawmi ʿan ummi raʾsihī* Ibn al-Qāriḥ, *Risāla*; Usāma, *Iʿtibār*; *yafirru jabānu l-qawmi ʿan ummi nafsihī* Mīkālī, *Muntakhal* ii, 706; Shantamarī, *ShḤamāsa*, Rāghib, *Muḥāḍarāt* i, iii, 253 und 363; Ibn Aydamur, *Durr* v, 509; ʿUnnābī, *Nuzha*; Ibn al-Azraq, *Badāʾiʿ*; Yūsī, *Muḥāḍarāt*; *yafirru jabānu l-qawmi ʿan ʿirsi nafsihī* Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 473; Nuwayrī, *Nihāya* iii, 347; *yafirru jabānu l-qawmi min ibni ummihī* Ṭībī, *Tibyān*; *yafirru jabānu l-qawmi ʿan ibni ummihī* (sic) Ibn Maʿṣūm, *Anwār*, Salawī, *Kawkab*
ʿan: min Thaʿālibī, *Yawāqīt*, Waṭwāṭ, *Ghurar*; ʿUnnābī, *Nuzha*
shajīʿu: shujāʿu Ibn Qutayba, *ʿUyūn*; Ḥātimī, *Ḥilya* (falsch *shjlʿ*); Ibn al-Qāriḥ, *Risāla*; Thaʿālibī, *Yawāqīt*; Mīkālī, *Muntakhal* ii, 706; Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 473; Shantamarī, *ShḤamāsa*; Rāghib, *Muḥāḍarāt* i, iii, 253 und 363; Ibn al-Sarrāj, *Jawāhir*; Usāma, *Iʿtibār*; Ibn Aydamur, *Durr* v, 509; Waṭwāṭ, *Ghurar*; Nuwayrī, *Nihāya* iii, 347; ʿUnnābī, *Nuzha*; Ibn al-Azraq, *Badāʾiʿ*; Ibn Maʿṣūm, *Anwār*; Yūsī, *Muḥāḍarāt*; Salawī, *Kawkab*

yunāsibuh: yunāsibu (Druckfehler?) Ibn al-Azraq, *Badāʾiʿ*; *yulāzimuh* Usāma, *Iʿtibār* (Fehler in der Hs.?)

23 *l-jawādi: l-karīmi* Ṭībī, *Tibyān*; Ibn Maʿṣūm, *Anwār*; Salawī, *Kawkab*
yuḥramu: Ḥātimī, *Ḥilya* (falsch *yḥwm*)

25 *yujilluhū: yawadduhū* Ibn al-Qāriḥ, *Risāla*

28 (A): *wa-innī la-astaḥyī l-karīma idhā atā* Ibn Abī l-Ḥadīd, *ShNahj*
idhā ghadā ilā ṭamaʿin: bi-ʾan arā lahū ṭamaʿan Ibn Aydamur, *Durr* v, 262
ilā ṭamaʿin: ʿalā ḥājatin Jāḥiẓ, *Bayān*; Rāghib, *Majmaʿ*; Rāghib, *Muḥāḍarāt*; *ʿalā maṭmaʿin* Mīkālī, *Muntakhal* i, 493
ilā: ʿalā Ibn Qutayba, *ʿUyūn*; Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 268 und 631; Ibn Abī l-Ḥadīd, *ShNahj*; Ibn Mufliḥ, *Ādāb*

29 *min majlisin ʿinda bābihī: min mawqifi l-sūʾi ʿindahū* Khuwārizmi, *Rasāʾil*, Mīkālī *Muntakhal* i, 493; *min mawqifi l-sūʾi ʿindī* Zamakhsharī, *Rabīʿ*
majlisin: waqfatin Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 268 und 632; Rāghib, *Majmaʿ*; Rāghib, *Muḥāḍarāt*

30 *yuksibu . . . fuḍūḥan . . . yuʿṭa: yaksibu . . . nuḍūḥan . . . tuʿṭa* (Druckfehler): Ibn al-Athīr, *Jāmiʿ*

33 *wa-lā khayra: wa-mā l-khayru* ʿAskarī, *Awāʾil*
maḍā: qaḍā Ḥamza, *Amthāl*

35 *ṣāḥiba l-sharri: ṣāḥiba l-jahli* Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja*
wa-lam yandam: wa-lā yaʾsā Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja*

Dichter

[1] ʿAbdallāh b. ʿIkrāsh
[2] ʿAlī b. Abī Ṭālib
[3] Anonym
[4] al-ʿArzamī, Abū Bakr Muḥammad b. ʿUbaydallāh
[5] Diʿbil b. ʿAlī al-Khuzāʿī
[6] al-Ghanawī
[7] al-Ḥajjāj *yatamaththalu*
[8] al-Khalīl b. Aḥmad
[9] *anshada* l-Khalīl b. Aḥmad
[10] al-Khuraymī, Abū Yaʿqūb Isḥāq b. Ḥassān
[11] Ibn Durayd
[12] Ibrāhīm b. Ḥassān al-Ḥaḍramī
[13] Ibrāhīm b. Ḥassān al-Ḥaḍramī oder Abū Bakr al-ʿArzamī oder Ṣāliḥ b. ʿAbd al-Quddūs

[14] al-Mubarrad
[15] *anshada* l-Mubarrad
[16] al-Nābigha al-Jaʿdī
[17] Ṣāliḥ b. ʿAbd al-Quddūs
[18] Ṣāliḥ b. Janāḥ al-Lakhmī
[19] Ṭarafa b. al-ʿAbd
[20] ʿUbaydallāh b. ʿIkrāsh
[21] ʿUbaydallāh b. ʿIkrāsh oder al-Khuraymī

Belege

1–2, 6–12, 14	Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt* 91, 3ff. [17]
3–12	Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 145, -7ff. [10]
6–8, 11–12	Bustī, *Rawḍa* i, 521, Nr. 4023]]
7–8, 11	Marzubānī, *Muʿjam* 351, -2ff. [4], Zamakhsharī, *Rabīʿ* iii, 85, 2ff. [4]; Ibn Ḥamdūn, *Tadhkira* viii, 102, Nr. 241 [4]; Ibn Aydamur, *Durr* ii, 120, -3 und lk. Rd. [12]; Ṣafadī, *Wāfī* iv, 2, -4ff. [4]; Ibshīhī, *Mustaṭraf* ii, 319, 1ff. [3]
9–10	Mīkālī, *Muntakhal* i, 461, Nr. 1281 [3]; Ibn Aydamur, *Durr* v, 197 rechter Rd. [12]
10	Ibn Aydamur, *Durr* iv, 91, 1 [12]
11–12	Ibn al-Marzubān, *Muntahā* 177, -5f./227, -2f. [4]
11	Ibn Aydamur, *Durr* v, 303, rechter Rd. unten [13]
13–18	Ibn ʿAbd Rabbihi, *ʿIqd* ii, 252, -2ff. [14]; ʿAskarī, *Dīwān* i, 265, 3ff.3]]; ʿUbaydī, *Tadhkira* 128, Nr. 753]]
13–15, 17–18	Rashtī, *Tuḥfa* 153, 5ff. [2]
13–15, 17	Bustī, *Rawḍa* i, 87, Nr. 2 [3]
13–14, 17–21	Khuwārizmī, *Manāqib* 27f., Nr. 16 [4]
13–14, 17–18, 15	ʿUnnābī, *Nuzha* 47, 9ff. [8]
13–14, 17–18	ʿUbaydī, *Sharḥ* 68, 7ff. [11]
13–14	Ibn Durayd, *Fawāʾid* 26f., Nr. 16 [9]; Thaʿālibī, *Tuḥaf* 70, 2f. [3]; Ibn ʿAsākir, *Taʾrīkh* xxiii, 328, -7f. [18]; Shayzarī, *Manhaj* 259, 1f. [3]; Urmawī, *Ādāb* i 95, 3 [3]
13, 17–18, 14	Waṭwāṭ, *Ghurar* 86, 7ff. [3]; Nuwayrī, *Nihāya* iii, 236, -7ff. [11]
13	Khuwārizmī, *Manāqib* 372, Nr. 1305 [17]; Ibn Aydamur, *Durr* v, 236 ult. [12]
14, 13	Ṣaffūrī, *Nuzha* ii, 78, -4f. [3]
14–15, 17–18	*Majmūʿat al-maʿānī* 52, 7ff. [9]
14, 17–18, 15	Ibn Ḥamdūn, *Tadhkira* i, 363, Nr. 921 [9]
14	Ibn Aydamur, *Durr* i, 278, 1 [12]

15	Ibn Aydamur, *Durr* v, 507, 3 [12]
17–18, 14	Suyūṭī, *Tuḥfa* 5, 8ff. [3]
17–18, 15, 13–14	Māwardī, *Adab* 7, -4ff. [12]
17–18	Bayhaqī, *Maḥāsin* i, 162, 2f. = Ps. Jāḥiẓ, *Maḥāsin* 80, -6f. [3]; Bustī, *Rawḍa* i, 92, 4f. [1]
17	Ibn Aydamur, *Durr* v, 492, 5 [12]
18	Ibn Aydamur, *Durr* v, 498,-4 [12]; Yūsī, *Zahr* i, 300, -4 [12]
22–23, 25	Ibn al-Qāriḥ, *Risāla* 23, -5ff. [4]
22–23	Ibn ʿAbd Rabbihi, *ʿIqd* i, 139, 6f. [3]; Ḥātimī, *Ḥilya* i, 250, -4ff. [4] (falsch al-ʿArzūmī); Mīkālī, *Muntakhal* ii, 706, Nr. 2169 [3]; Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 473, 5f. [10]; Ibn al-Sarrāj, *Jawāhir* ii, 733, 5f. [4]; Ibn Aydamur, *Durr* v, 509, -4 und lk. Rd. [4]; Ṭībī, *Tibyān* 347, 4f. [3]; ʿUnnābī, *Nuzha* 308, 2f. [3]; Yūsī, *Muḥāḍarāt* i, 162, 2f. [3]; Ibn Maʿṣūm, *Anwār* i, 303, 1f. [3]; Salawī, *Kawkab* ii, 695, -2f. [3]
22	Ibn Qutayba, *ʿUyūn* i, 172, 2 [3]; Thaʿālibī, *Yawāqīt* 155, 1 [3]; Shantamarī, *ShḤamāsa* i, 156 ult. [10, aber 4 nach 2 Hss.]; Rāghib, *Muḥāḍarāt* i, 556, 1, iii, 253, -6 und 363, 5 [3]; Waṭwāṭ, *Ghurar* 351, 9 [3]; Nuwayrī, *Nihāya* iii, 347, -9 [3]; Ibn al-Azraq, *Badāʾiʿ* i, 410, -8 [3]
24–27	Khuwārizmī, *Manāqib* 39, Nr. 68 [17]
25–26	Kharāʾiṭī, *Makārim* i, 470, -2f. [15] = Silafī, *Muntaqā* 97, Nr. 212 [15]; Suyūṭī, *Tuḥfat al-adīb* ii, 718, -3f. [15]
28–29	Jāḥiẓ, *Bayān* iii, 208, 8f. [3]; Jāḥiẓ, *Rasāʾil* ii, 253, 5ff./Jāḥiẓ, *Bighāl* 46, 5f. [3]; Ibn Qutayba, *ʿUyūn* i, 89, 11f. [20]; Ibn Abī l-Dunyā, *Ishrāf* 236, Nr. 289 [4][4]; Mīkālī, *Muntakhal* i, 493, Nr. 1394 [5]; Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 268, 8f. [20] und 631 ult.f. [21]; Rāghib, *Majmaʿ* i, 383, -2f. [3]; Rāghib, *Muḥāḍarāt* ii, 362, 1f. [3] und iv, 633, 6f. [3]; Ibn Abī l-Ḥadīd, *ShNahj* xvii, 96, 5f. [3]
28	Ibn Aydamur, *Durr* v, 262, 3 [12]; Ibn Mufliḥ, *Ādāb* iii, 310, -7 [3]
29	Khuwārizmī, *Rasāʾil* 131, 1 [3]; Zamakhsharī, *Rabīʿ* iii, 238, -4 [3]
30–31	Ibn al-Athīr, *Jāmiʿ* 269, -2f. [19]; Ibn al-Athīr, *Mathal* i, 407, -2f. [19]
31	Ibn Aydamur, *Durr* ii, 122 ult. [12]
32–33	Ibn Aydamur, *Durr* v, 347, 5f. [12]; Ibn al-Athīr, *Jawhar* 573, -10ff. [3]

4 Der Text ist verderbt, es ist keine sichere Lesung möglich.

32 Ibn Qutayba, *ʿUyūn* i, 329, 4 [3]; Ḥamza, *Amthāl* 108, Nr. 282 (B) [3] und 350 Nr. 1938 [3]; Māwardī, *Amthāl* 43, 8 Nr. 76 [16]; Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* ii, 620 ult. [3]; Waṭwāṭ, *Ghurar* 390 ult. [7]; Nuwayrī, *Nihāya* vi, 66, 10 [7]; Salawī, *Kawkab* ii, 757, -5 [3]
33 Ḥamza, *Amthāl* 351 Nr. 1940 [3]; ʿAskarī, *Awāʾil* i, 4, 6 [6]
34–35 Ābī, *Uns* 244, Nr. 584 [4]
34 Tawḥīdī, *Ṣadāqa* 239, -3 [3]; Ibn Aydamur, *Durr* ii, 159, -2 [17]
35 Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 618, -3 [10]
36 Ibn Aydamur, *Durr* v, 129, -3 [12]
37 Ibn Aydamur, *Durr* i, 284, -4 [12]
38 Ibn Aydamur, *Durr* ii, 55, 4 [12]
39, 16 Bustī, *Rawḍa* i, 140, 3f. [20]
40 Ibn Aydamur, *Durr* iv, 322, -2 [12]

Belege in der Sekundärliteratur

1–2, 6–12, 14 Ṣāliḥ b. ʿAbd al-Quddūs 128 Nr. 11 nach Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt*, 91
3–12 Khuraymī, *Dīwān* 65f. Nr. 2a nach Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 145f.
13–15, 17, 16 ʿAlī b. Abī Ṭālib, *Dīwān*, 24f.
13–14, 17–18 Schaw. Ind. 35b, 11, 35b 5, 35a, 16, 35b 9 nach ʿUbaydī, *Sharḥ*, 68f.
13, 17, 15, 18, 14 Ibn Durayd, *Dīwān* 33, 9ff. nach Nuwayrī, *Nihāya* iii, 236
28–29 Khuraymī, *Dīwān* 68 Nr. 2c nach Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 631; Diʿbil, *Shiʿr*, 288 *mansūb* Nr. 9 nach Mīkālī, *Muntakhal* i, 493, Nr. 1394
29 Khuwārizmī, *Dīwān* 324, Nr. 36 nach Zamakhsharī, *Rabīʿ* iii, 238, -4. Es liegt bei al-Zamakhsharī keine Zuweisung vor, der Vers ist vielmehr Teil eines längeren Zitates aus Khuwārizmī, *Rasāʾil* 130, -6ff.
30–31 Ṭarafa, *Dīwān* 140, Nr. 22
35 Khuraymī, *Dīwān* 17, Nr. 6a nach Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 618

Zur Charakteristik der Qaside

Äußere Form: Metrum und Reim

Der Dichter hat die Qaside im Metrum *Ṭawīl* verfasst, dem über alle Epochen hinweg am häufigsten verwendeten Versmaß. Es dominiert in vorislamischer

Zeit allgemein[5] und ist besonders häufig bei den Gattungen *ḥamāsa, nasīb, marāthī* und *adab/ḥikma* vertreten.[6] Weniger in umaiyadischer denn in abbasidischer Zeit ist insgesamt gesehen ein gradueller Rückgang seiner Beliebtheit festzustellen,[7] doch je nach Dichter können die Zahlen voneinander abweichen,[8] mitunter sogar erheblich. Bezüglich der gnomischen Dichtung in älterer islamischer Zeit sind kaum Daten vorhanden, da es zu den bekannten Vertretern dieses Genres nur unzulängliche Fragmentensammlungen gibt. Heranziehen könnte man davon am ehesten die recht ordentliche Ausgabe des Diwans von Maḥmūd al-Warrāq durch Walīd Qaṣṣāb, Ajman 1412/1991, in dem Stücke in *Ṭawīl* ca. 20% ausmachen; der gleiche Wert[9] lässt sich für das Hauptwerk der *zuhdiyyāt*-Dichtung, den Diwan des Abū l-ʿAtāhiya, ermitteln. Parallel zum Rückgang des *Ṭawīl* ist bei Maḥmūd al-Warrāq eine Vorliebe für *Sarīʿ* (15%) zu bemerken und bei Abū l-ʿAtāhiya für *Khafīf* (9%), ein Versmaß, das in abbasidischer Zeit generell an Popularität gewinnt,[10] obwohl die Beliebtheit des *Ṭawīl* mit geschätzten 20% immer noch ziemlich groß ist.

Mit *b* als *rawiyy* ist vom Dichter ein Reimkosonant gewählt worden, der seit frühester Zeit in der Häufigkeitsliste nach *r, l, d, m* und *n* gewöhnlich Platz 5 einnimmt.[11] Der gesamte Reim auf *–āxibuh* passt aufgrund seiner Silbenstruktur ⏑ – ⏑ — perfekt zum *Ṭawīl* und ermöglicht es dem Dichter, von einer Vielzahl von Nominal- und Verbalformen Gebrauch zu machen, als da sind:

1. Gebrochener Plural des Typs *mafāʿilu* vom Sg. *ma/ifʿalun* + Personalsuffix der 3. Ps. Sg. mask. (Verse 2, 7, 8, 10, 14, 17, 18)

---

5 Nach Paoli, Aux sources, 188, danach van Gelder, *Sound*, 84 beträgt die Häufigkeit ca. 40%.

6 van Gelder, *Sound*, 78 errechnet für Abū Tammām, *Ḥamāsa* eine *Ṭawīl*-Häufigkeit für Kap. *ḥamāsa* von 52%, für Kap. *nasīb* von 77%, für Kap. *marāthī* 58% und für Kap. *adab* 63%; ebenda 81 ähnliche Zahlen für AbūTammām Waḥshiyyāt.

7 In ʿAbdalakānī, *Ḥamāsa* beispielsweise wird *Ṭawīl* in den genannten Gattungen nach van Gelder, *Sound* 82 nur etwa halb so oft oder teilweise noch weniger verwendet. Bei den *muḥdathūn* in Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt* ist *Ṭawīl* insgesamt sogar nur noch mit 22,2% vertreten, s. ebenda 84.

8 Vgl. die Statistiken bei Bencheikh, *Poétique*, 212–36 und Frolov, *Classical*, 276–83.

9 Bei Bencheikh, *Poétique*, 212 sind es 18,9%, bei Frolov, *Classical*, 281 dagegen 21,65%.

10 Zur Präferenz kürzerer Metren s. Weipert, Al-Ḫalīl, 92.

11 Eine gründliche Untersuchung steht noch aus, doch wird meine obige Schätzung durch Bencheikh, *Poétique*, 169–71 im Großen und Ganzen bestätigt, der die Frequenz der Reimkonsonanten in den Diwanen von Abū Tammām und al-Buḥturī sowie im *K. al-Aghānī* und bei Ibn Qutayba, *Shiʿr* untersucht hat, jetzt auch durch van Gelder, *Sound*, 205f., der Abū Tammām, *Ḥamāsa* und Nawājī, *Ta'hīl* vergleicht.

2. Gebrochener Plural des Typs *faʿāʾilu* von den Singularen der Typen *afʿalu, faʿlalun, faʿīlatun, tafʿilatun* + *-h* (Verse 6, 9, 15, 19, 21, 23, 30, 33, 40)
3. Stamm I, Partizip aktiv Sg. mask. *fāʿilu* + *-h* (Verse 3, 5, 11, 16, 27, 29, 31, 32, 35, 37, 39)
4. Stamm III, Präsensformen *u-/tu-/yu-/nufāʿilu* + *-h* (Verse 1, 4, 12, 13, 20, 22, 24, 25, 26, 28, 34, 36, 38)
5. Eine weitere Bildungsmöglichkeit wäre der Infinitiv von Stamm VI + *-h tafāʿuluh*, der im Gedicht allerdings nicht vorkommt.

Angesichts der großen Bandbreite bei der Bildung der *qāfiya* überrascht es nicht, dass es kaum einen bedeutenden Dichter aus der vor-, frühislamischen oder abbasidischen Zeit gibt, der nicht mindestens ein Poem auf *–āxibuh Ṭawīl* verfasst hat. Dies gilt selbstverständlich auch für die Poeten, die sich besonders der *adab/ḥikma*-Thematik gewidmet haben, man denke etwa an Maḥmūd al-Warrāq, Sābiq al-Barbarī, Ṣāliḥ b. ʿAbd al-Quddūs, Abū l-ʿAtāhiya, al-Khuraymī.

Umfang

Die erhaltenen 40 Verse bilden, falls sie denn auch alle zu einem einzigen Gedicht gehören, mit Sicherheit nur einen Teil der ursprünglichen Fassung. Erfahrungsgemäß ist davon auszugehen, dass im Schnitt selten mehr als zwei Drittel eines Gedichts in der Literatur verstreut erhalten sind, wir also den Umfang des Originals mit an die 60 Verse oder etwas weniger ansetzen können. Zieht man dagegen die Gedichte im Diwan des Abū l-ʿAtāhiya, des einzigen vollständig überlieferten Diwans mit gleicher Thematik zum Vergleich heran, so liegen sie mit geschätzten 15 bis 20 Versen im Durchschnitt weit unter der Verszahl unserer Qaside, deren beträchtlicher Umfang deshalb Zweifel daran aufkommen lässt, ob alle Verse wirklich zu ihr gehören.

Inhalt

Bedenken dieser Art finden allerdings keine Bestätigung, wenn wir den thematischen Aufbau und die Aussagen der einzelnen Verse betrachten. Die Kohärenz der Verse 1 bis 27 ist eindeutig: Der Dichter beschreibt in der Ichform die Sorgen, die ihn nachts heimsuchen, er beobachtet die Sterne und beklagt die Unberechenbarkeit des Schicksals, das ihm übel mitgespielt hat (V. 1–2). Nach der Aufforderung an eine Umm Mālik, ihn doch weniger zu tadeln (V. 3), lässt der Dichter es mit diesen schon in vorislamischer Zeit so häufig verwendeten Topoi bewenden und illustriert mit seinen Versen mannigfache Begriffe der islamischen Ethik: Die Besitzgier (*al-ḥirṣ ʿalā l-māl*), das Strebensziel (*maṭlab*) (V. 4), der Lebensunterhalt (*rizq*), den Gott unter die Menschen

verteilt (V. 5). Nach V. 6, in dem der Dichter beschreibt, wie er lange Zeit über die sonderbaren Wege des Schicksals nachgedacht hat, fährt er mit Betrachtungen zu folgenden Themen fort: Die Gottesfurcht (*taqwā*) (V. 7–8), das Verhalten des Toren (*aḥmaq*) (V. 9–10), Erwerb von Besitz (*kasb al-māl*) (V. 11), Gott gibt und nimmt, wie er will (V. 12).

Den Schwerpunkt des Gedichts bilden die Verse 13 bis 18, die nach Abū Hilāl al-ʿAskarī in seinem *Dīwān al-maʿānī* i, 265 das Beste sind, was je zum Thema Verstand/Ratio (*ʿaql*) in Verse gegossen wurde: Der Verstand ist die vorzüglichste Gabe, die Gott dem Menschen geschenkt hat. Sie erst macht den Charakter des Menschen vollkommen, dessen Wissen und dessen Erfahrungen auf dem Verstand gründen. Der Verstand ist eine Zierde des Menschen. Es ist eine Schande für jemanden, von edler Abstammung zu sein, aber keinen Verstand zu besitzen. Es folgen Verse über das Schicksal, dem man nicht blind trauen darf, sondern von dem man sich fernhalten sollte (V. 19–21). Daran schließt sich direkt (?) die Schilderung eines Feiglings (*jabān*) an, der sogar vor seinem Vater und seiner Mutter flieht,[12] eines Tapferen (*shajīʿ*), der selbst denjenigen Schutz gewährt, die nicht mit ihm verwandt sind, eines Freigebigen (*jawād*), der sogar seinem Feind gibt, und eines Geizkragens (*bakhīl*), der selbst seinen Verwandten nichts abgibt (V. 22–3). Es folgen Beispiele für Ignoranz (*jahl*) und das Verhalten des Besonnenen (*ḥalīm*) (V. 24–7).

Die Position der anschließenden vier Verspaare im Gedicht ist nicht zu ermitteln. Im ersten bedauert der Dichter den Edlen (*karīm*), der sich aus Begehrlichkeit an den Unedlen (*laʾīm*) wendet, so wie er das edle Pferd bedauert, das ein Bauernlümmel reitet (V. 28–9). Im zweiten werden der Besitz (*māl*) und dessen Vergänglichkeit behandelt (V. 30–1), im dritten heißt es: "Nichts Gutes ist an der Ehre (*ʿirḍ*) des Menschen, wenn sie nicht bewahrt wird, und an der Besonnenheit (*ḥilm*) des Menschen, der niedrig und gemein ist (V. 32). An einem langen Leben ist dann nichts Gutes, wenn jemand stirbt, man ihm aber nichts Gutes nachsagen kann (V. 33)." Im letzten Verspaar spricht der Dichter davon, dass er seine Freunde mal tadelt, allerdings nicht um jeden Preis, und mal verschont; ein schlechter Mensch bereut seine Tat, ein Besonnener dagegen braucht seinen Gleichmut (*ḥilm*) nicht zu bereuen (V. 34–5).

Die restlichen 5, inhaltlich sehr heterogenen Einzelverse sind ebenfalls nicht zu lokalisieren: So schildert der Dichter Menschen, die sich seines Beistands und seiner Zuneigung unwürdig erwiesen haben (V. 36); das Zeugnis des Betrügers ist null und nichtig (V. 37). "Wenn man über einen Menschen

12 Man vergleiche hierzu den Ausspruch von ʿUmar b. al-Khaṭṭāb in Shantamarī, *Sharḥ ḥamāsat* i, 157, 1f.: *al-jabānu yafirru ʿan abīhi wa-ummihi wa-l-shujāʿu yuqātilu ʿamman lā yabūʾu bihi ilā raḥlihi.*

Bescheid wissen will, dann entlocke man ihm seine Geheimnisse und finde heraus, wen er zum Freund hat" (V. 38). Gott weiß, was den Menschen erfreut; der Mensch vergisst, aber Gott nicht (V. 39). "Ich habe Licht und Weisheit in Verse gegossen und mich des Fremdartigen und Sonderbaren bedient (V. 40)."

Dichter

Der Eindruck der Homogenität, den die Lektüre des Gedichts weitgehend hinterlässt, entsteht nicht zuletzt durch die monotone Sprache, die einfache Syntagmen wie kurze Aussagesätze, stereotype Konditional- oder Temporalsätze verwendet und sich einer simplen, recht limitierten Lexik bedient, um wenig tiefgründige Gedanken – man könnte mitunter durchaus von Binsenweisheiten sprechen – zu wichtigen Begriffen der islamischen Ethik zu formulieren. Die Tatsache, dass jeder halbwegs poetisch Talentierte diese Verse ohne Schwierigkeit ebenfalls hätte schmieden können, mag die Hauptursache dafür sein, dass man die 40 Verse mit insgesamt 16 Dichtern oder anderen Personen in Verbindung gebracht hat. Da bei vielen Gedichten dieser Art selten mehr als 5 bis 6 mögliche Dichter genannt werden, wirkt der Sachverhalt hier extrem komplex, doch bei näherer Untersuchung erweist sich in dem einen oder anderen Fall aus klar ersichtlichem Grund die Zuschreibung als falsch oder wenig wahrscheinlich, sodass zum Schluss eine kleine Gruppe ernstzunehmender Kandidaten übrigbleibt.

So scheiden aus inhaltlichen Gründen aus: 1. Ṭarafa b. al-ʿAbd, der zudem nur von dem späten Ḍiyāʾ al-Dīn Ibn al-Athīr (st. 637/1239) in seinem *Jāmiʿ* 269 und im *Mathal al-sāʾir* i, 407 genannt wird, und 2. al-Ghanawī in ʿAskarī, *Awāʾil* i, 4, falls hier Ṭufayl al-Ghanawī gemeint ist, da beide ja in der *jāhiliyya* lebende Dichter waren und ihnen somit islamisches Gedankengut fremd sein musste. Aufgrund fehlerhafter Überlieferung sind zu streichen: 3. Al-Khalīl [b. Aḥmad] bei ʿUnnābī, *Nuzha*, 47, der das "*anshada*" in seiner Quelle Ibn Ḥamdūn, *Tadhkira* i, 363 weglässt. Desgleichen ist auch 4. Muḥammad b. Yazīd [al-Mubarrad] in Ibn ʿAbd Rabbihi, *ʿIqd* ii, 252 als Fehler anzusehen, denn dessen Zeitgenosse Kharāʾiṭī, *Makārim* i, 470 hat richtig: *wa-samiʿtu Muḥammad b. Yazīd al-Mubarrad yunshidu*, und 5. Ibn Durayd in Nuwayrī, *Nihāya* iii, 236 und ʿUbaydī, *Sharḥ*, 68, denn aus Ibn Durayd Fawāʾid 26f. geht klar hervor, dass er den Vers nur rezitiert hat. Ein ähnlich gelagerter Fall ist 6. *al-Ḥajjāj yatamaththalu* in Waṭwāṭ, *Ghurar*, 390 und Nuwayrī, *Nihāya* vi, 66: Seine in Masʿūdī, *Murūj* iii, 341ff. Nr. 2067 überlieferten, formal identischen Verse[13] mögen dazu

13 Sie sind eine Replik auf ʿAbd al-Malik b. Marwāns Verse in seinem Brief an al-Ḥajjāj; vgl. die ganze Geschichte noch in Ibn Ḥamdūn, *Tadhkira* i, 454f. Nr. 1164, Ibn Khallikān, *Wafayāt* ii, 35f., Ibshīhī, *Mustaṭraf* i, 181ff.

geführt haben, V. 32 mit ihm in Verbindung zu bringen. Nachweislich falsch ist die Zuweisung an 7. al-Nābigha al-Jaʿdī in Māwardī, *Amthāl*, 43, der aus seiner Quelle Ibn Qutayba, *ʿUyūn* i, 329 von dem vorhergehenden, sehr bekannten Vers[14] des Nābigha *yukaddarā Ṭawīl* die Zuschreibung für V. 32 übernommen hat. Einer dritten Gruppe lassen sich all jene Poeten zuordnen, deren Autorschaft mehr als fraglich ist, da sie erst im 5./11. Jh. oder später in nur einem einzigen Werk genannt werden, nämlich 8. Diʿbil b. ʿAlī al-Khuzāʿī in Mīkālī, *Muntakhal* i, 493, 9. al-Khuraymī in Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 145 und 473, von dem formal identische Verse bekannt sind, die zur Verwechslung geführt haben könnten, 10. Ṣāliḥ b. Janāḥ in Ibn ʿAsākir, *Taʾrīkh* xxiii, 328, der wohl mit Ṣāliḥ b. ʿAbd al-Quddūs verwechselt wurde, und schließlich 11. ʿAlī b. Abī Ṭālib in Rashtī, *Tuḥfa*, 153, was gänzlich abwegig ist.

Nach diesem Auswahlverfahren bleiben einige Personen übrig, die es wert scheinen, sie näher ins Auge zu fassen. Da wäre zunächst 12. Ibrāhīm b. Ḥassān al-Ḥaḍramī, der nur einmal bei Māwardī, *Adab* 7 und öfters bei Ibn Aydamur, *Durr* genannt wird, welcher ihm in v, 303 sogar den Vorzug vor Abū Bakr al-ʿArzamī und Ṣāliḥ b. ʿAbd al-Quddūs gibt. Da wir nicht wissen, wann, wo und wie er gelebt hat, könnte eher 13. ʿAbdallāh b. ʿIkrāsh in Betracht zu ziehen sein, einer der 3 Söhne von Abū l-Ṣahbāʾ ʿIkrāsh b. Dhuʾayb von den Banū l-Nazzāl,[15] der im Jahre 36/656 mit ʿĀʾisha an der Kamelschlacht teilnahm, einen Schlag auf die Nase erhielt und danach noch 100 Jahre gelebt haben soll.[16] Da er nur ein einziges Mal in Bustī, *Rawḍa* i, 92 genannt wird, ist wohl davon auszugehen, dass ein *taṣḥīf* vorliegt und vielmehr laut Ibn Qutayba, *ʿUyūn* i, 89 und Ibn ʿAbd al-Barr, *Bahja* i, 268 und 631 sein Bruder ʿUbaydallāh der Dichter ist. Er gehörte zur Führungsschicht von Basra und war Polizeihauptmann[17] unter Sawwār b. ʿAbdallāh al-ʿAnbarī; er ist es wohl auch, der in Bustī, *Rawḍa* i, 140 mit "Ibn ʿIkrāsh" gemeint ist. – Noch mehr spricht meines Erachtens dafür, in dem bereits von Ibn al-Muʿtazz, *Ṭabaqāt* 91 und unabhängig von ihm von Khuwārizmī, *Manāqib* 39 und 372 genannten 15. Ṣāliḥ b. ʿAbd al-Quddūs (st. 167/783 oder später), den bekannten *zindīq*, der als *khaṭīb* und *qāṣṣ* in Basra wirkte, den Dichter zu sehen, dessen Poesie fast nur aus *ḥikam* und *amthāl* bestand.

14 *Dīwān*, ed. Maria Nallino, Roma 1953, Nr. 3b, 72 und 70, Nr. 3c, 23.

15 Ein Unterstamm der Banū Tamīm.

16 Ibn Qutayba, *Maʿārif*, 310; Balādhurī, *Ansāb* vii/1, 145f., Nr. 88 mit vielen weiteren Quellen.

17 Balādhurī, *Ansāb* vii/1, 146, Nr. 89, dort weitere Nachweise.

Favorit bleibt jedoch 16. Abū Bakr Muḥammad b. ʿUbaydallāh al-Fazārī al-Kūfī, bekannt als al-ʿArzamī,[18] für den sich die meisten älteren und voneinander unabhängigen Quellen als Dichter aussprechen. Nach Marzubānī, *Muʿjam* 351[19] war er ein Poet aus dem Jemen (Hadramaut), der ausnahmslos *ḥikam*- und *amthāl*-Verse schuf.[20] Die älteste Zuweisung einiger unserer Verse an ihn findet sich bei Ibn Abī l-Dunyā (st. 281/894), *Ishrāf*, 236, der sie nach ʿUmar b. Shabba al-Numayrī (st. 264/877) nach Abū Nuʿaym ʿAbd al-Raḥmān b. Hāni' al-Nakhaʿī (st. 211/826 oder 216/831) überliefert; Gewicht haben auch die Zitate bei Ibn al-Marzubān (st. 330/941–2), *Muntahā*, 177, Ḥātimī (st. 388/998), *Ḥilya* i, 250,[21] Ibn al-Qāriḥ (st. nach 421/1029), *Risāla*, 23 und Khuwārizmī (st. um 430/1038), *Manāqib*, 27f.

Im Vergleich zu den knappen und noch recht unsicheren Ausführungen, die ich in meiner Khalīl-Studie zu dieser Qaside zu machen imstande war, haben sich unsere Erkenntnisse in mehrfacher Hinsicht verbessert. Leider sind wir jedoch bei grundsätzlichen Fragen, die das Gedicht wie viele andere Stücke der gnomischen Poesie aufwirft, nicht weitergekommen. So können wir nicht sagen, wer nun wirklich der Dichter ist, ja ob überhaupt eine einzige Qaside vorliegt oder ob hier mehrere *qiṭʿas* verschiedener Poeten aus unterschiedlichen Epochen miteinander zu einem Gedicht verwoben sind, da manche Verse, etwa die über das trügerische Schicksal (V. 1–2, 6) oder über den Feigling und den Tapferen (V. 22) oder den Freigebigen und den Knauser (V. 23) vom Inhalt her durchaus auch vorislamisch sein könnten. Wie dem auch sei, man gewinnt den Eindruck, dass die arabischen Literaten bei Weisheitssprüchen in Prosa und bei gnomischer Poesie vor allem die Aussage des *mathal/ḥikma* im Auge hatten, der Frage der Autorschaft jedoch geringe Bedeutung beimaßen, was besonders auffällig bei Ḥamza, *Amthāl* oder im Schlusskapitel des *K. al-Ādāb* des Jaʿfar b. Shams al-Khilāfa ist, wo sämtlich Verse anonym zitiert werden. Ein Gegenbeispiel ist der sorgfältig arbeitende Ibn Aydamur, der in seinem *Durr*

18 Die Nisbe soll nach Yāqūt, *Buldān* iv, 100a, 5ff. auf den Namen eines Friedhofs in Kufa zurückzuführen sein, nach al-Balādhurī, Ibn al-Kalbī u.a. ist ʿArzam ein Unterstamm der Fazāra oder Nahd, nach Ibn Durayd, *Ishtiqāq* 553 ult. stammen die Banū ʿArzam aus Basra.

19 Von ihm hängen Zamakhsharī, *Rabīʿ* iii, 85; Ibn Ḥamdūn, *Tadhkira* viii, 102; und Ṣafadī, *Wāfī* iv, 2 ab.

20 Vielleicht ist es der Bruder von Abū ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad b. ʿUbaydallāh al-ʿArzamī (st. 155/772), Mitglied einer Familie von *muḥaddithūn* in Kufa; zu ihr s. Samʿānī, *Ansāb* iv, 178f.

21 Auf ihn gehen Ibn al-Sarrāj, *Jawāhir* ii, 733 und Ibn Aydamur, *Durr* v, 509 zurück.

al-farīd die Namen der Dichter, falls sie ihm bekannt waren, grundsätzlich verzeichnet und in seinen *ḥawāshī* gern zusätzliche Informationen gibt. Diese für die Erforschung der gnomischen Poesie wertvollste Quelle ist seit über 20 Jahren gedruckt verfügbar, aber bislang von nur von wenigen Forschern verwertet worden.[22] Arabischen Gelehrten war der Zugriff auf dieses Werk aus verschiedenen Gründen kaum möglich; eine löbliche Ausnahme sind Nūrī al-Qaysī und Hilāl Nājī mit *al-Mustadrak ʿalā ṣunnāʿ al-dawāwīn*, 2 Bde., Beirut 1420/2000, in dem sie nicht wenige moderne Verssammlungen durch Verse aus dem *Durr al-farīd* ergänzten. Dies wird eine der Hauptaufgaben künftiger Forschung sein, denn allein durch Wiederaufnahme der Sammlung der 'poetical remains' diverser Dichtern unter Einbeziehung neu bekannt gewordener Werke wie z.B. Ibn Ḥamdūn, *Tadhkira*, Khuwārizmī, *Manāqib*, Ābī, *Uns*, Mīkālī, *Muntakhal*, Urmawī, *Ādāb* und eben des *Durr* sowie durch kritische Prüfung der Zuschreibungen, Versuche, *qiṭʿas* und Einzelverse mit gleichem Metrum und Reim zusammenzufügen und eine Qaside zu rekonstruieren usw., kurz mit besserer Methodik und profunder Textanalyse wird man einmal in der Lage sein, das Genre gnomische Poesie in der älteren islamischen Zeit hinsichtlich ihrer Sprache, Thematik, ihrer Motive, ihren Bezügen zu Weisheitssprüchen in Prosa sowie ihre Aussagen ganz allgemein näher fassen und damit besser verstehen zu können.

Bibliographie

Arabische Quellentexte

al-Ābī, Abū Saʿd Manṣūr b. al-Ḥusayn: *al-Uns wa-l-ʿurs*, ed. Īflīn Farīd Yārid, Damaskus 1999.

Abū Tammām Ḥabīb b. Aws al-Ṭāʾī: *K. al-Waḥshiyyāt*, ed. ʿAbd al-ʿAzīz al-Maymanī, Kairo ²1970 (Dhakhāʾir al-ʿarab 33).

ʿAlī b. Abī Ṭālib: *Dīwān al-imām ʿAlī*, ed. Nuʿaym Zarzūr, Beirut 1405/1985.

al-ʿAskarī, Abū Hilāl al-Ḥasan b. ʿAbdallāh: *al-Awāʾil*, ed. Muḥammad al-Miṣrī und Walīd Qaṣṣāb, 2 Bde., Damaskus 1975.

———: *Dīwān al-maʿānī*, ed. al-Nabawī ʿAbd al-Wāḥid Shaʿlān, 3 Bde., Kairo 1429/2008.

al-Balādhurī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Yaḥyā: *Ansāb al-ashrāf*, ed. ʿAbd al-ʿAzīz al-Dūrī et al., Bd. 1ff., Beirut 1978ff.

22 Zu den Quellen vgl. Weipert, Der *Durr al-farīd* des Muḥammad b. Aidamur; zur langen Einleitung van Gelder, Arabic Poetics and Stylistics.

al-Bayhaqī, Ibrāhīm b. Muḥammad: *al-Maḥāsin wa-l-masāwī*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 2 Bde., Kairo 1380/1961.

al-Bustī, Abū Ḥātim Muḥammad b. Ḥibbān: *Rawḍat al-ʿuqalāʾ*, ed. ʿAbd al-ʿAlīm Muḥammad al-Darwīsh, 2 Bde., Damaskus 2009.

Diʿbil b. ʿAlī al-Khuzāʿī: *Shiʿr*, ed. ʿAbd al-Karīm al-Ashtar, Damaskus 1964.

Ḥamza al-Iṣfahānī, Abū ʿAbdallāh b. al-Ḥasan: *al-Amthāl al-ṣādira ʿan buyūt al-shiʿr*, ed. Aḥmad b. Muḥammad A.M. al-Ḍubayb, Beirut 2009.

al-Ḥātimī, Abū ʿAlī Muḥammad b. al-Ḥasan: *Ḥilyat al-muḥāḍara fī ṣināʿat al-shiʿr*, ed. Jaʿfar al-Kattānī, 2 Bde., Bagdad 1979.

Ibn ʿAbd al-Barr, Abū ʿUmar Yūsuf b. ʿAbdallāh: *Bahjat al-majālis wa-uns al-mujālis wa-shaḥdh al-dhāhin wa-l-hājis,* ed. Muḥammad Mursī al-Khūlī, 2 Bde., Kairo 1962–73.

Ibn ʿAbd Rabbihi, Abū ʿUmar Aḥmad b. Muḥammad: *al-ʿIqd al-farīd*, ed. Aḥmad Amīn et al., 7 Bde., Kairo 1359–72/1940–53.

Ibn Abī l-Dunyā, Abū Bakr ʿAbdallāh b. Muḥammad: *al-Ishrāf fī manāzil al-ashrāf*, ed. Najm ʿAbd al-Raḥmān Khalaf, Riyad 1411/1990.

Ibn Abī l-Ḥadīd, Abū Ḥāmid ʿAbd al-Ḥamīd b. Hibat Allāh: *Sharḥ nahj al-balāgha*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 20 Bde., Kairo ²1385/1965.

Ibn ʿAsākir, Thiqat al-Dīn Abū l-Qāsim ʿAlī b. al-Ḥasan: *Taʾrīkh madīnat Dimashq*, ed. Muḥibb al-Dīn Abū Saʿīd ʿUmar b. Gharāma al-ʿAmrī, 80 Bde., Beirut 1415–21/1995–2000.

Ibn al-Athīr, Ḍiyāʾ al-Dīn Abū l-Fatḥ Naṣr Allāh Muḥammad b. Muḥammad al-Jazarī: *al-Jāmiʿ al-kabīr fī ṣināʿat al-manẓūm min al-kalām wa-l-manthūr*, ed. Muṣṭafā Jawād und Jamīl Saʿīd, Bagdad 1375/1956.

———: *al-Mathal al-sāʾir fī adab al-kātib wa-l-shāʿir*, ed. Aḥmad al-Ḥūfī und Badawī Ṭabbāna, 3 Bde., Riyad ²1403f./1983f.

Ibn al-Athīr, Najm al-Dīn Aḥmad b. Ismāʿīl al-Ḥalabī: *Jawhar al-Kanz; talkhīṣ Kanz al-barāʿa fī adawāt dhawī l-yarāʿa*, ed. Muḥammad Zaghlūl Sallām, Alexandria s.d.

Ibn Aydamur, Muḥammad b. Sayf al-Dīn: *al-Durr al-farīd wa-bayt al-qaṣīd*, 7 Bde., Frankfurt 1408–18/1988–97.

Ibn al-Azraq al-Andalusī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad: *Badāʾiʿ al-silk fī ṭabāʾiʿ al-mulk*, ed. Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm, 2 Bde., Libyen – Tunis 1397/1977.

Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan: *Dīwān*, ed. ʿUmar b. Sālim, Tunis 1973.

———: *al-Fawāʾid wa-l-akhbār*, in *Nawādir al-rasāʾil*, ed. Ibrāhīm Ṣāliḥ, Beirut ²1407/1986, 5–40.

———: *al-Ishtiqāq*, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Kairo 1378/1958.

Ibn Ḥamdūn, Abū l-Maʿālī Muḥammad b. al-Ḥasan: *al-Tadhkira al-Ḥamdūniyya*, ed. Iḥsān ʿAbbās und Bakr ʿAbbās, 10 Bde., Beirut 1996.

Ibn Khallikān, Shams al-Dīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad: *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ al-zamān*, ed. Iḥsān ʿAbbās, 8 Bde., Beirut 1968.

Ibn al-Marzubān al-Karkhī, Abū Manṣūr Muḥammad b. Sahl: *al-Muntahā fī l-kamāl*, Teiledition daraus von Kap. 6 und 8 von Rafik Bostan, Diss. Gießen 1986/Kap. 8 von ʿUmar b. Bashīr Aḥmad Ṣiddīqī, Beirut 1434/2013.

Ibn Maʿṣūm al-Madanī, ʿAlī Ṣadr al-Dīn: *Anwār al-rabīʿ fī anwāʿ al-badīʿ*, ed. Shākir Hādī Shukr, 7 Bde., al-Najaf 1388f./1968f.

Ibn Mufliḥ al-Maqdisī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad: *al-Ādāb al-sharʿiyya*, ed. Shuʿayb al-Arnaʾūṭ und ʿUmar al-Qayyām, 3 Bde., Beirut 1416/1996.

Ibn al-Muʿtazz, Abū l-ʿAbbās ʿAbdallāh: *Ṭabaqāt al-shuʿarāʾ*, ed. ʿAbd al-Sattār Aḥmad Farrāj, Kairo ^{2}1968.

Ibn al-Qāriḥ, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Manṣūr al-Ḥalabī: *Risāla ilā Abī l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī*, in Abū ʿAlāʾ al-Maʿarrī, *Risālat al-ghufrān*, ed. ʿĀʾisha ʿAbd al-Raḥmān Bint al-Shāṭiʾ, Cairo ^{5}1388/1969, 21–68.

Ibn Qutayba, Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Muslim: *al-Maʿārif*, ed. Tharwat ʿUkkāsha, Kairo ^{2}1388/1969.

———: *ʿUyūn al-akhbār*, 4 Bde., Kairo 1343–49/1925–30.

Ibn al-Sarrāj al-Shantarīnī, Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbd al-Malik: *Jawāhir al-ādāb fī dhakhāʾir al-shuʿarāʾ wa-l-kuttāb*, ed. Muḥammad Ḥasan Qazqazān, 2 Bde., Damaskus 2008.

al-Ibshīhī, Bahāʾ al-Dīn Abū l-Fatḥ Muḥammad b. Aḥmad: *al-Mustaṭraf fī kull fann mustaẓraf*, ed. Ibrāhīm Ṣāliḥ, 3 Bde., Beirut 1999.

al-Jāḥiẓ, Abū ʿUthmān ʿAmr b. Baḥr: *al-Bayān wa-l-tabyīn*, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, 4 Bde., Kairo ^{4}1395/1975.

———: *al-Qawl fī l-bighāl*, ed. Charles Pellat, Kairo 1375/1955.

———: *Rasāʾil al-Jāḥiẓ*, ed. ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, 4 Bde., Kairo 1384–99/1964–79.

al-Kharāʾiṭī, Abū Bakr Muḥammad b. Jaʿfar: *Makārim al-akhlāq wa-maʿālīhā*, ed. Suʿād Sulaymān Idrīs al-Khandaqāwī, 2 Bde., Kairo 1411/1991.

al-Khuraymī, Abū Yaʿqūb Isḥāq b. Ḥassān: *Dīwān*, ed. ʿAlī Jawād al-Ṭāhir und Muḥammad Jabbār al-Muʿaybid, Beirut 1971.

al-Khuwārizmī, Abū Bakr Muḥammad b. al-ʿAbbās: *Dīwān*, ed. Ḥāmid Ṣidqī, Teheran 1376/1418/1997.

———: *Rasāʾil Abī Bakr al-Khuwārizmī*, Beirut 1970.

al-Khuwārizmī, Abū l-Wafāʾ Rayḥān b. ʿAbd al-Wāḥid: *al-Manāqib wa-l-mathālib*, ed. Ibrāhīm Ṣāliḥ, Damaskus 1420/1999.

Majmūʿat al-maʿānī, ed. ʿAbd al-Muʿīn al-Mallūḥī, Damaskus 1988.

al-Marzubānī, Abū ʿUbaydallāh Muḥammad b. ʿImrān: *Muʿjam al-shuʿarāʾ*, ed. ʿAbd al-Sattār Aḥmad Farrāj, Kairo 1379/1960.

al-Masʿūdī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. al-Ḥusayn: *Murūj al-dhahab wa-maʿādin al-jawhar*, ed. Charles Pellat, 7 Bde., Beirut 1965–79.

al-Māwardī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad: *Adab al-dunyā wa-l-dīn*, ed. Muḥammad Karīm Rājiḥ, Beirut 1401/1981.

———: *al-Amthāl wa-l-ḥikam*, ed. Fuʾād ʿAbd al-Munʿim Aḥmad, Doha 1403/1983.

al-Mīkālī, Abū l-Faḍl ʿUbaydallāh b. Aḥmad: *al-Muntakhal*, ed. Yaḥyā Wahīb al-Jubūrī, 2 Bde., Beirut 2000.

al-Nawājī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Ḥasan: *Taʾhīl al-gharīb*, ed. Aḥmad Muḥammad ʿAṭā, Kairo 1425/2005.

al-Nuwayrī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAbd al-Wahhāb: *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm et al., 33 Bde., Kairo 1342/1923–1997.

Pseudo-Jāḥiẓ: *al-Maḥāsin wa-l-aḍdād*, Kairo ²1330.

al-Rāghib al-Iṣfahānī, Abū l-Qāsim al-Ḥusayn b. Muḥammad: *Muḥāḍarāt al-udabāʾ wa-muḥāwarāt al-shuʿarāʾ wa-l-bulaghāʾ*, ed. Riyāḍ ʿAbd al-Ḥamīd Murād, 5 Bde., Beirut ²1427/2006.

———: *Majmaʿ al-balāgha*, ed. ʿUmar ʿAbd al-Raḥmān al-Sārīsī, 2 Bde., Amman 1406/1986.

al-Rashtī, al-Qāsim b. Muḥammad al-Iṣfahānī: *al-Tuḥfa al-Nāṣiriyya fī funūn al-adabiyya*, Teheran 1278.

al-Salawī, ʿAbd al-Qādir b. ʿAbd al-Raḥmān: *al-Kawkab al-thāqib fī akhbār al-shuʿarāʾ wa-ghayrihim min dhawī l-manāqib*, ed. ʿAbdallāh al-Yāsimī, 3 Bde., Rabat 1427/2006.

al-Samʿānī, Abū Saʿd ʿAbd al-Karīm b. Muḥammad: *al-Ansāb*, ed. ʿAbdallāh al-Bārūdī, 4 Bde., Beirut 1408/1988.

al-Shantamarī, Abū l-Ḥajjāj Yūsuf b. Sulaymān al-Aʿlam: *Sharḥ Ḥamāsat Abī Tammām = Tajallī ghurar al-maʿānī ʿan mithl ṣuwar al-ghawānī wa-l-taḥallī bi-l-qalāʾid min jawhar al-fawāʾid fī sharḥ al-Ḥamāsa*, ed. ʿAlī al-Mufaḍḍal Ḥammūdān, 2 Bde., Beirut – Damaskus 1413/1992.

al-Shayzarī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbdallāh: *al-Manhaj al-maslūk fī siyāsat al-mulūk*, ed. ʿAlī ʿAbdallāh al-Mūsā, al-Zarqāʾ 1407/1987.

al-Silafī, Abū Ṭāhir Aḥmad b. Muḥammad: *al-Muntaqā min kitāb Makārim al-akhlāq wa-maʿālīhā wa-maḥmūd ṭarāʾiqihā*, ed. Muḥammad Muṭīʿ al-Ḥāfiẓ und Ghazwa Budayr, Damaskus 1406/1986.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn Abū l-Faḍl ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr: *Tuḥfat al-mujālis wa-nuzhat al-majālis*, Kairo 1326.

———: *Tuḥfat al-adīb fī nuḥāt Mughnī l-labīb*, ed. Ḥasan al-Malkh und Suhā Naʿja, 2 Bde., Irbid 1426/2005.

al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn Abū l-Ṣafāʾ Khalīl b. Aybak: *al-Wāfī bi-l-Wafayāt*, ed. Hellmut Ritter et al., 30 Bde., Wiesbaden ²1381–1431/1962–2010.

al-Ṣaffūrī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd al-Salām: *Nuzhat al-majālis wa-muntakhab al-nafāʾis*, 2 Bde., reprint Beirut s.d.

al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān ʿAlī b. Muḥammad: *al-Ṣadāqa wa-l-ṣadīq*, ed. Ibrāhīm al-Kaylānī, Nachdruck Beirut – Damaskus 1416/1996 von Damaskus 1964.

al-Thaʿālibī, Abū Manṣūr ʿAbd al-Malik b. Muḥammad: *al-Tuḥaf wa-l-anwār, al-muntakhab min al-balāghāt wa-l-ashʿār*, ed. Yaḥyā al-Jubūrī, Amman 1430/2009.

———: *Yawāqīt al-mawāqīt fī madḥ kull shayʾ wa-dhammihi*, ed. al-Nabawī ʿAbd al-Wāḥid Shaʿlān, Kairo 2003.

Ṭarafa b. al-ʿAbd: *Dīwān Ṭarafa b. al-ʿAbd; sharḥ al-Aʿlam al-Shantamarī*, ed. Durriyya al-Khaṭīb und Luṭfī al-Ṣaqqāl, Damaskus 1395/1975.

al-Ṭībī, Sharaf al-Dīn Ḥusayn b. Muḥammad: *al-Tibyān fī ʿilm al-maʿānī wa-l-badīʿ wa-l-bayān*, ed. Hādī ʿAṭiyya Maṭar al-Hilālī, Beirut 1407/1987.

Usāma b. Munqidh, Abū l-Muẓaffar Majd al-Dīn b. Murshid: *al-Iʿtibār*, ed. Philip K. Hitti, Princeton 1930 (Princeton Oriental Texts 1).

al-ʿUbaydī, Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān: *al-Tadhkira al-saʿdiyya fī l-ashʿār al-ʿarabiyya*, ed. ʿAbdallāh al-Jubūrī, Beirut 1422/2001.

al-ʿUbaydī, ʿUbaydallāh b. ʿAbd al-Kāfī: *Sharḥ al-Maḍnūn bihi ʿalā ghayr ahlihi*, reprint Beirut s.d.

al-ʿUnnābī, Shihāb al-Dīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad: *Nuzhat al-abṣār fī maḥāsin al-ashʿār*, ed. Muṣṭafā al-Sanūsī und ʿAbd al-Laṭīf Aḥmad Luṭf Allāh, Kuwait 1407/1986.

al-Urmawī, al-Mubārak b. al-Khalīl: *Ādāb al-mulūk bi-l-ʿadl wa-tabyīn al-ṣādiq al-karīm al-rafīʿ bi-l-ʿaql min al-munāfiq al-laʾīm al-waḍīʿ bi-l-jahl*, ed. Sayyid Kisrawī Ḥasan, 2 Bde., Beirut 2009.

al-Waṭwāṭ, Jamāl al-Dīn Abū Isḥāq Muḥammad b. Ibrāhīm: *Ghurar al-khaṣāʾiṣ al-wāḍiḥa wa-ʿurar al-naqāʾiṣ al-fāḍiḥa*, reprint Beirut s.d.

Yāqūt, Shihāb al-Dīn Abū ʿAbdallāh al-Ḥamawī al-Rūmī: *Muʿjam al-buldān*, 5 Bde., Beirut 1397/1977.

al-Yūsī, Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Masʿūd: *al-Muḥāḍarāt fī l-adab wa-l-lugha*, ed. Muḥammad Ḥajjī und Aḥmad al-Sharqāwī Iqbāl, 2 Bde., Beirut 1402/1982.

———: *Zahr al-akam fī l-amthāl wa-l-ḥikam*, ed. Muḥammad Ḥajjī und Muḥammad al-Akhḍar, 3 Bde., Casablanca 1401/1981.

al-Zamakhsharī, Abū l-Qāsim Maḥmūd b. ʿUmar: *Rabīʿ al-abrār wa-nuṣūṣ al-akhbār*, ed. Salīm al-Nuʿaymī, 4 Bde., Bagdad 1976–82.

Sekundärliteratur

Bencheikh, J.E.: *Poétique arabe; essai sur les voies d'une création*, Paris 1975.

Fischer, A., und E. Bräunlich: *Schawāhid-Indices*, Leipzig – Wien 1945.

Frolov, D.: *Classical Arabic verse, history and theory of* ʿarūḍ, Leiden 2000.

Gelder, G.J. van: Arabic poetics and stylistics according to the Introduction of *al-Durr al-Farīd* by Muḥammad Ibn Aydamir (d. 710/1310), in ZDMG 146 (1996), 381–414.

———: *Sound and sense in classical Arabic poetry*, Wiesbaden 2012.

al-Khaṭīb, ʿAbdallāh: *Ṣāliḥ b. ʿAbd al-Quddūs al-Baṣrī, naḥwa 77–167 H.*, Basra 1967.

Paoli, B.: Aux sources de la métrique arabe, in *BEO* 47 (1995), 183–215.

Sperl, S.: *Mannerism in Arabic poetry. A structural analysis of selected texts*, Cambridge 1989.

Weipert, R.: Al-Ḫalīl b. Aḥmad – a poet?, in *Oriens* 35 (1996), 65–104.

———: Der *Durr al-farīd* des Muḥammad b. Aidamur: Ein Thesaurus gnomischer Poesie aus dem 7./13. Jahrhundert, in W. Heinrichs und G. Schoeler (eds.) *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag*, Beirut 1994, ii, 447–61.

Écrire le secret sans le révéler

Remarques sur le vocabulaire technique de la poésie mystique persane

Mohammad Ali Amir-Moezzi

> Tu ne peux atteindre la pureté de la prière, si tu es encombré de choses matérielles et agité de pensées continuelles ; car l'oraison est élimination de pensées
>
> JEAN CLIMAQUE, *De Oratione* 70, P.G. 79, 1181

Avant d'entrer dans le vif du sujet, trois remarques préliminaires seraient utiles pour déterminer les contextes intellectuel et historique de notre propos. Premièrement le terme « mystique », aussi bien le substantif que l'adjectif, n'a pas d'équivalent exact ni en arabe ni en persan, pour ne parler que des deux langues majeures de l'islam. Ce que l'on pourrait appeler la mystique musulmane est une des formes de la spiritualité en islam centrée sur la notion d'« amour » (*maḥabba*) et dont la manifestation la plus populaire, mais non la seule, est sans doute le soufisme (*taṣawwuf*). Autrement dit, la mystique ne se réduit pas au seul soufisme (il existe même une mystique anti-soufie) et ne représente pas toute la spiritualité islamique qui comprend au moins deux autres types : la spiritualité ascétique dont le centre de gravité est la notion de « crainte révérencielle » (*makhāfa*) et la spiritualité ésotérique fondée sur la notion de « connaissance » (*maʿrifa*). Ces types de spiritualité ne constituent pas toujours des catégories étanches mais demeurent distincts dans bons nombre de cas[1]. Plusieurs mots arabes ou persans évoquent plus ou moins le même contenu que le terme « mystique »: l'arabe *bāṭin* ou le persan *darūn* : « intérieur, caché, ésotérique » ; *maʿnawī*, adjectif formé à partir du substantif arabe *maʿnā* : « sens profond », « substance, essence » (s'opposant à la forme, à la matière); *ʿirfān*, utilisé surtout en Orient musulman et dans l'aire culturelle iranienne, nom commun tiré de la racine arabe *ʿRF*, signifiant « connaissance », « gnose salvatrice et transformatrice »; enfin *rūḥānī*, littéralement « spirituel » (de l'arabe *rūḥ* : esprit, souffle vital, s'opposant à *jismānī*, « corporel », « matériel »). On se rend ainsi compte que les champs conceptuel et sémantique de ce qu'évoque la mystique en terre d'islam sont particulièrement diversifiés et c'est par simple commodité que nous utiliserons le terme « mystique » tout le long de ce travail.

1 Amir-Moezzi, Les voies spirituelles en Islam ; Karamustafa, *Sufism*, 1-2.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_014

Ensuite, il semble que dès le 3e siècle de l'hégire/9e siècle de l'ère commune, les milieux mystiques se sont vus contraints de dissimuler un certain nombre de leurs théories et pratiques et de les évoquer de manière allusive. Les raisons invoquées par les sources sont de deux sortes : d'abord, les hautes vérités mystiques et les pratiques spirituelles sont difficilement exprimables par les mots ; et les maîtres qui les connaissent par science et expérience ne peuvent les transmettre que de manière secrète initiatique ou par langage paradoxal, symboles et métaphores. Ensuite, théories et exercices spirituels ne sont pas toujours perçus par tous en accord avec une « orthodoxie » et une « orthopraxie » qui, à cette époque, commencent à se cristalliser de manière de plus en plus rigide et défendues par des autorités politiques et religieuses parfois agressives. Ainsi, les maîtres spirituels, surtout ceux qui avaient acquis popularité et donc influence sociale, se sentaient menacés et se voyaient obligés de rester discrets voire secrets dans leur enseignement[2]. Une des méthodes de dissimulation les plus employées par les auteurs mystiques a été le lexique technique symbolique, désigné par le terme arabe *ramz* que l'on pourrait traduire par « langage secret » ou « symbole ». Al-Sarrāj al-Ṭūsī (m. 378/998), un des auteurs les plus importants des premiers manuels du soufisme, écrit dans son célèbre ouvrage *al-Lumaʿ* : « le langage secret c'est un sens ésotérique caché sous un discours exotérique et auquel n'ont accès que les gens du secret »[3]. A la même époque, le grand poète Ferdowsī (m. ca 410/1019), adepte d'une mystique non-soufie, écrit au sujet des niveaux de significations cachés de certaines parties de son célèbre *Livre des Rois* :

> Ne considère pas ces histoires comme mensonge et fable
> Ne les crois pas univoques en tout temps
> Il en est des éléments acceptables pour la raison
> D'autres ne trouvent sens qu'en tant que symboles[4].

Ce sont surtout les mystiques iraniens de langue persane, et plus particulièrement les poètes, qui ont mis au point de nombreux lexiques techniques symboliques lesquels ont fait la renommée de leur art : les lexiques de l'érotisme,

2 Amir-Moezzi, Dissimulation ; *idem*, Sirr.

3 *Al-ramz maʿnā bāṭin taḥta kalām ẓāhir lā yaẓfiru bihi illā ahlihi*, al-Sarrāj, *al-Lumaʿ*, 338.

4 *To īn rā dorūgh o fasāne madān/be yeksān ravesh dar zamāne madān // Az ū har če andar khorad bā kharad/ degar bar rah-e ramz maʿnā barad* ; Ferdowsī, *Shāh-Nāmeh*, vers 137-8 (éd. Ramaḍānī), 138-9 (éd. Khāleqī Moṭlaq). Voir aussi Ateš, *Išarı tefsir okulu*, introduction.

de la beuverie, de la débauche, des beautés de la nature, etc.[5] Nous allons bien sûr y revenir.

Enfin, aux confins des 3e et 4e/9e et 10e siècles, des lettrés iraniens, aidés de leurs juristes-théologiens et certaines autorités politiques, parvinrent à donner à la langue persane un statut presque aussi sacré que l'arabe. Le tournant sans doute le plus décisif fut la traduction en persan du Coran, à partir du monumental commentaire coranique d'al-Ṭabarī (m. 310/923), pendant le règne du souverain sāmānide Manṣūr b. Nūḥ (règne de 350/961 à 366/976), sur les directives d'une assemblée de grands savants de la Transoxiane. Ce fut la toute première traduction du Coran. A partir de là commença l'extraordinaire floraison de la littérature persane aussi bien en prose qu'en poésie et dans tous les domaines du savoir. C'est ainsi que, dès le 5e/11e siècle, des auteurs comme ʿAbdallāh Anṣārī dans ses *Monājāt* – littéralement « Chuchotements confidentiels » rédigés en forme de prière – ou encore Aḥmad Ghazālī dans ses *Sawāniḥ* – sublime et monumentale première monographie sur l'amour mystique – ont pu exprimer par la langue persane les subtilités de la pensée religieuse et les profondeurs de la vie intérieure et faire de cette langue celle de la spiritualité mystique dans tout l'Orient musulman et ce jusqu'aux temps modernes[6].

Revenons à notre sujet. On sait que la poésie mystique de langue persane à l'âge classique (*grosso modo* du 10e au 15e siècle de l'ère chrétienne) est caractérisée, entre autres, par l'extrême richesse de ses vocabulaires symboliques ; comme on vient de le mentionner, on peut y déceler les lexiques de l'érotisme, de la beauté de la nature et de l'être humain, de l'ivresse et de la vie de la taverne, de l'immoralité et de la débauche. . . . Dès la période médiévale, d'innombrables « dictionnaires » expliquant les significations cachées sous ces terminologies allusives et parfois provocatrices, ont vu le jour et le phénomène a été abondamment étudié par les spécialistes[7]. Quant à nous, notre examen

5 Sajjādī, *Farhang-e moṣṭalaḥāt-e ʿorafā'*, introduction ; Fouchécour, *La description de la nature*, chapitre 4; Pūrnāmdāriyān, *Ramz va dāstān*, introduction ; Amir-Moezzi, Scandale et liberté, 167-80.

6 Pūrjavādī, Ḥekmat-e dīnī ; la somme de Moḥammadī Malāyerī, *Tārīkh va farhang-e īrān*, est une véritable mine d'informations ; Ādharnūsh, *Čālesh-e miyān-e fārsī va ʿarabī, passim* ; Amir-Moezzi, Remarques sur le persan. Sur le rôle des traductions et des commentaires du Coran en persan dans la sacralisation progressive de cette langue voir maintenant Zadeh, *The Vernacular Qur'an*.

7 Pour les dictionnaires classiques qu'il suffise de consulter la bibliographie de référence de l'ouvrage de Sajjādī cité ci-dessus à la note 5. Pour les études, voir par ex. Baldick, Persian Ṣūfī poetry ; Schimmel, *As through a veil, passim* ; De Bruijn, *Persian Sufi poetry* et surtout maintenant Pūrjavādī, *Zabān-e ḥāl*, et M. Shafiʿī Kadkanī, *Qalandariyya dar tārīkh* (deux mines de précieuses informations de toutes sortes).

ne concerne pas ces technicités mais une autre : une couche sémantique particulière, demeurée plutôt méconnue, cachée sous ces mêmes lexiques et ayant rapport avec les pratiques ascétiques et les exercices spirituels initiatiques. La tâche n'est pas aisée : d'une part ces pratiques, souvent considérées comme secrètes, tout comme leurs fondements théoriques, sont nombreuses et peu connues. D'autre part, les indications textuelles les concernant sont, dans la quasi-totalité des cas, des allusions furtives éparses dans l'énorme corpus de la littérature mystique médiévale en prose, y compris les classiques du soufisme. Par souci de concision et de clarté, nous n'aborderons dans les lignes qui suivent que la pratique qui semble être à la base de toutes les autres et sur laquelle les données textuelles semblent les moins rares, à savoir la pratique du souffle, ses fondements théoriques et ses résultats.

Le but ultime de la voie mystique semble coïncider avec l'étape finale de l'amour à savoir l'union avec l'être aimé. La vertu cardinale de l'amant, sans laquelle il ne peut simplement pas y avoir d'amour, est la sincérité. Celle-ci est exprimée principalement par deux termes arabes : *ikhlāṣ*, la pureté totale de l'intention, s'opposant au *riyā'*, à la fois ostentation, hypocrisie et recherche de la considération d'autrui. Ensuite *ṣidq*, sincérité héroïque et véracité à toutes épreuves dont l'opposé est la duplicité (*nifāq*), le regard de satisfaction porté sur soi-même, complaisance considérée comme la plus grande des faussetés. Selon la psychologie mystique, le principal obstacle pour atteindre la pure sincérité amoureuse, celle où n'existe que l'aimé, c'est l'égo, le petit moi formé d'une infinité de désirs chaotiques couvrant le réel Désir et appelé *nafs* (littéralement : soi, égo, âme, personne)[8]. Or, la substance constitutive de l'égo, ce qui le tient en vie, ce sont les pensées associatives (*khāṭir*, pluriel *khawāṭir*), celles dont le flot ininterrompu et incontrôlable ne cesse de « traverser » (c'est le sens premier de la racine arabe *KhṬR*) le mental en créant un « bavardage intérieur » continuel qui coupe l'individu du Réel. Pour pouvoir atteindre l'être dans sa réalité, inséparable de la réalité de l'être aimé, il est impératif d'effacer l'égo en acquérant la capacité d'interrompre volontairement ce qui le maintien dans son existence virtuelle, ce qui constitue son activité la plus ordinaire : le perpétuel torrent illusoire des *khawāṭir*. Comme le déclare ʿAbdallāh Anṣārī (m. 481/1089) : « la pure sincérité c'est l'effacement de l'égo qui

8 Voir par ex. al-Sulamī (m. 412/1021), *al-Risāla al-malāmatiyya, passim* (trad. française annotée de R. Deladrière, *La lucidité implacable*) ; aussi al-Jurjānī (m. 816/1413), *Le Livre des définitions*, 48.

s'obtient par l'annihilation des pensées associatives (*nafy-e khawāṭir*) »[9]. Tâche particulièrement ardue mais cependant possible grâce à la prise de conscience et la maîtrise de la respiration, pratique non moins difficile. Il existe en fait deux sortes de souffle : le souffle obscur car pollué par les pensées associatives c'est-à-dire par l'égo, et le souffle lumineux, purifié de celles-ci, vidé de l'idée illusoire de l'égo. « En une journée, tu respires trente mille fois, aurait dit Abū Saʿīd Abū l-Khayr (m. 440/1049). Le souffle qui n'est pas respiré dans le réel (*har ān nafas ke na be-ḥaqq barāyad*) pue le cadavre[10]. » La respiration inconsciente est comparée à la fumée noire et le souffle conscient du réel à la luminosité de l'eau de source. D'après le même Abū Saʿīd : « Lorsque l'égo domine, il n'y a pas de [véritable] respiration mais une fumée s'élevant du four corporel »[11]. Maybudī (m. 520/1126) rapporte qu'on interrogea le Maître de la Voie (i.e. ʿAbdallāh Anṣārī) sur les souffles des bienheureux (i.e. les mystiques initiés) et des malheureux (i.e. les hommes ordinaires). Il répondit : « le souffle du malheureux est la fumée d'une lampe qui vient de s'éteindre dans une pièce étroite et aveugle, alors que le souffle du bienheureux est une source d'eau claire coulant au milieu d'un verger plein de fruits[12] ». Dans une de ses séances d'enseignement, Aḥmad Ghazālī (m. *ca.* 520/1126) dit clairement que la pollution et l'obscurité des souffles viennent des pensées associatives et des surgissements mentaux incontrôlés (*al-anfās mukaddara bi-l-khawāṭir wa-l-hawājis*)[13]. « Surveiller le souffle », en persan *pās-e anfās*, s'avère donc capital sur la voie de l'effacement de soi et la prise de conscience de la réalité de l'être. Dans une missive adressée à son célèbre disciple ʿAyn al-Quḍāt Hamadānī (m. 526/1131), le même Aḥmad Ghazālī écrit que la cessation des attributs personnels et l'acquisition de la véritable sincérité s'effectuent grâce à l'illumination (*ishrāq*) produite par la persévérance dans la concentration (*davām-e murāqabat*) et la surveillance de la respiration (*pās-e anfās dāshtan*)[14]. Cette illumination se manifeste « organiquement » par la luminosité du souffle, comme on vient de le voir. Pour d'autres, la maîtrise du souffle et donc des *khawāṭir* s'obtient plus facilement par l'exercice qui consiste à stopper sa respiration (*ḥabs-e dam*),

9 Maybudī, *Kashf al-asrār* iv, 458. Selon certains rares mystiques, les *khawāṭir*, en tant que pensées se présentant à la conscience sont parfois d'origine céleste et dans ce cas ils ne sont pas à éliminer ; voir par ex. Qushayrī, 43.

10 Muḥammad b. Munawwar, *Asrār al-tawḥīd* i, 285.

11 *Ibid.* i, 294.

12 Maybudī, *Kashf al-asrār* iv, 460.

13 Ghazālī, *Majālis* 3.

14 *Mokātebāt-e Kh(w)āja Aḥmad Ghazālī bā ʿAyn al-Quḍāt Hamadānī*, 30.

comme l'aurait préconisé par exemple le maître de la confrérie des Chishtiyya, Sayyid Muḥammad Ḥusaynī Gīsū Derāz (m. 825/1421-2)[15]. Ainsi, comme l'ont résumé les mystiques de la Malāmatiyya (la Voie du Blâme): la sincérité c'est l'abandon des pensées associatives grâce à la maîtrise de la respiration[16]. Sous cet angle, prend pleinement sens le fameux hémistiche énigmatique du grand poète Ḥāfiẓ de Shiraz (m. ca 792/1390) qui, en l'absence de ce « décodage » rendu possible par les textes mystiques, a suscité jusqu'ici de nombreux commentaires souvent fantaisistes : *be ṣidq kūsh ke khorshīd zāyad az nafasat* (« Persévère dans la sincérité afin que le soleil naisse de ton souffle »)[17].

Si le souffle conscient a prise sur le réel c'est qu'il donne accès à l'instant présent, « ici et maintenant », à cette présence suspendue mystérieusement entre deux absences, entre les deux néants du passé et de l'avenir. D'où les jeux de mots constants avec le terme arabe *ḥāl* qui désigne d'une part le temps présent, « moment » fugace entre le passé (arabe : *māḍin* ; persan : *gozashteh*) et le futur (ar. *mustaqbal* ; pers. *āyandeh*), l'état de conscience modifié du mystique éveillé (*ḥāl*, pl. *aḥwāl*) d'autre part. Dans ce contexte, le terme est proche de la notion mystique de *waqt*, pl. *awqāt*, littéralement « temps » ou « moment », dans le sens du moment de conscience accrue où l'esprit s'ouvre à la réalité de l'être et perçoit les choses comme elles sont. Ou encore le même genre de jeux de mots avec le terme persan *dam* qui signifie « souffle » et « instant »; d'où l'expression récurrente « apprécier, goûter, connaître la vraie valeur de l'instant/du souffle »: *dam rā ghanīmat shemordan, dam rā mughtanam dānestan*, etc.[18] C'est ce que chante Ḥāfiẓ :

> Savoure le moment (*waqt*) tant que cela est dans ton pouvoir,
> Ami ! Sache que le fruit de la vie est cet instant/ce souffle[19]

Dans le même esprit ʿAbdallāh Ansārī aurait déclaré : « Le passé (littéralement : 'hier', *dī*) a disparu et ne reviendra pas ; le futur (litt. « demain », *fardā*) ne mérite pas confiance. Apprécie cet instant/ce souffle car il est très passager »[20]. Dans

15 Gīsū Derāz, Adhkār-e chishtiyya, 123 (*ḥabs-e nafas az barā-ye dafʿ-e khawāṭir* . . .).

16 Voir par exemple les propos du maître du Blâme de soi du 4e/10e s., ʿAbdallāh Munāzil de Nīshāpūr, cité par ʿAṭṭār, *Tadhkirat al-awliyāʾ*, 542.

17 Premier hémistiche du vers n° 6 du *ghazal* débutant par : *be-jān-e khāje vo ḥaqq-e qadīm o ʿahd-e dorost/ke mūnes-e dam-e ṣobḥam doʿā-ye dowlat-e tost.*

18 Voir par exemple Sajjādī, *Farhang-e moṣṭalaḥāt-e ʿorafāʾ, sub verbo* « dam », 182-3, et « waqt », 419-21.

19 *Waqt rā ghanīmat dān ān qadar ke betvānī/ḥāṣel-e ḥayāt ey jān īn dam ast tā dānī.*

20 Anṣārī, *Majmūʿa-ye rasāʾil* i, 421.

son livre *al-Lumaʿ fī l-taṣawwuf* que nous avons déjà mentionné, al-Sarrāj al-Ṭūsī lie clairement « l'instant de présence » à l'exercice du souffle : « Le 'moment mystique' désigne la respiration (consciente) entre deux (inconscientes) »[21]. Abū Saʿīd Abū l-Khayr le dit de manière légèrement différente : « Ton 'moment' est ton souffle présent entre deux souffles, celui qui vient de passer et celui qui n'est pas encore arrivé »[22]. Ce qui est en cause ici, c'est la Présence, *ḥuḍūr*, notion fondamentale de la vie mystique : l'homme ordinaire est constamment « absent », absent à soi-même car englouti par l'égo, absent à l'être et à sa réalité lesquels sont indissociables de l'être aimé. Celui-ci ne devient réellement, c'est-à-dire organiquement présent que lorsque l'égo est effacé, autrement dit lorsqu'il est réduit au silence par l'interruption du « bavardage » perpétuel dû aux *khawāṭir*. L'amour est une histoire de présence, celle intensément vécue dans la fugacité de l'instant présent, ici et maintenant.

Vivre intensément l'instant grâce à la conscience aiguë du souffle c'est dépasser le vice absolu sur le chemin spirituel : l'oubli, la négligence, l'absence (*ghafla, ghayba*). Savourer la vie dans sa chaleur et son intensité, c'est être en même temps conscient de la perpétuelle présence de la mort. On rapporte du maître de la confrérie des Naqshbandiyya, ʿUbayd Allāh Aḥrār (né en 806/1403-4) : « Les grands sages de notre ordre ont dit qu'il faut savoir que chaque souffle peut être le dernier de l'existence et que par conséquent chaque acte peut être l'acte pendant lequel le souffle s'arrête. Il faut en être conscient car il faut en répondre dans l'au-delà »[23]. « La conscience du (ou 'dans le') souffle » (*hūsh dar dam*), que l'on peut également traduire par « l'intelligence de/dans l'instant », est d'ailleurs le cinquième des onze principes saints de cette confrérie[24]. Le poète et philosophe mystique ʿAbd al-Raḥmān Jāmī (m. 898/1492), lui aussi affilié à la même confrérie, écrit dans ses *Lawāʾiḥ* : « Il faut pratiquer la relation continuelle avec Dieu, à tout moment, en toute situation … Cette relation doit être présente à chaque instant, alors soit conscient de ton souffle afin qu'il ne prenne pas fin dans l'inconscience »[25]. Dans son commentaire de l'ouvrage de Jāmī (probablement datant de 908/1502-3) Mullā ʿImād, glosant ce 7ᵉ chapitre, déclare : « Certains disent qu'il faut prendre appui sur le souffle : chaque souffle est un joyau précieux dont le Donateur du souffle connaît le prix. On ne peut obtenir la vie éternelle si on laisse s'échapper le souffle dans la négligence.

21 *Al-waqt yushīru ilā l-nafas alladhī bayn al-nafasayn*, al-Sarrāj, *al-Lumaʿ*, 405.

22 *Waqt-e to nafas-e to-st miyān-e do nafas yekī gozashteh va yekī nā āmadeh* ; Muḥammad b. Munawwar, *Asrār al-tawḥīd* i, 285.

23 Wāʿiẓ Kāshifī, *Rashaḥāt ʿayn al-ḥayāt* i, 228.

24 *Ibid.*, i, 38 sqq. ; aussi Pārsā, *Qudsiyya*, l'introduction de l'éditeur, 55 sqq.

25 Jāmī, *Lawāʾiḥ*, chapitre 7, 60 (texte persan).

On appelle cela la « garde du souffle » (*pās-e anfās*) ou la « conscience dans le souffle » (*hūsh dar dam*)[26]. Au chapitre suivant, Jāmī poursuit : « La relation à Dieu sera d'autant plus forte que les pensées associatives (*khawāṭir*) et les tentations mentales (*wasāwis*) auront été mieux effacées. Il faut s'efforcer d'expirer hors de la poitrine (i.e. par la pratique du souffle) ces pensées associatives afin que la lumière manifestant le Réel – qu'Il soit glorifié – illumine l'espace intérieur de l'être »[27].

Ainsi, loin d'être morbide, la conscience de la mort fait ressentir encore plus ardemment l'infinie valeur de la vie et déclenche, avec ferveur, l'action de grâce (ar. *shukr* ; pers. *sepās*) à l'égard du Créateur de la vie et Ses bienfaits. Chaque instant de la vie, chaque souffle (le persan *dam*, on l'a vu, signifie « instant » et « souffle »), apparaît, dans la perspective de la mort, comme un don miraculeux, une grâce infinie, dans son unicité. Le grand poète et lettré, Saʿdī de Shiraz (m. *ca.* 691/1291) a magnifiquement condensé cet enseignement dans la célèbre « ouverture » de son *Golestān* : « Loué soit Dieu : son adoration crée la proximité et la gratitude à son égard rend ses dons encore plus abondants. Chaque inspiration prolonge la vie et chaque expiration enchante l'âme. Toute respiration comporte ainsi deux bienfaits et chaque bienfait exige une action de grâce …

> … Nuage, vent, lune, soleil et ciel sont en œuvre

Afin que tu obtiennes une bouchée de pain et que tu ne la manges pas dans l'inconscience »[28].

Ainsi, chaque souffle devient une prière silencieuse, un rappel perpétuel (*dhikr dā'im*) de Dieu, objet ultime de l'amour, l'Ami par excellence. Dans son fameux manuel de la mystique, *al-Risāla*, Abū l-Qāsim al-Qushayrī (m. 465/1072) rapporte des grands maîtres que « la plus haute des actions de grâce (ou « acte d'adoration ») c'est être conscient de son souffle (littéralement : « compter ses respirations », *shemordan-e nafas*) »[29]. La conscience du vrai soi (*khod*) coïncide ainsi avec la conscience de Dieu (*khodā*), puisque la première tire sa vie par et dans la seconde. La respiration en est l'illustration la plus évidente et la plus immédiate, à condition qu'elle ne se fasse pas de manière mécanique et dans l'inconscience. Selon Aḥmad Jām (m. 536/1141) : « Dieu nous a envoyé dans ce monde et nous a légué la respiration comme notre capital.

---

26 *Ibid.*, 61, n. 33 (trad. Y. Richard).

27 *Ibid.*, chapitre 8, 62 (texte persan).

28 Saʿdī Shīrāzī, *Golestān*, 1.

29 Al-Qushayrī, *Tarjome-ye Risāla-ye Qushayriyya*, 128.

Nous avons donc la capacité de nous rappeler de Dieu dans chaque respiration, faisant ainsi, perpétuellement et à tout moment, sa louange »[30]. D'après Rūzbehān (m. 606/1209): « Ne mérite le nom de souffle que la respiration issue du cœur et contenant le Rappel[31] », sinon il ne s'agit que d'un vent futile (*bād*) comme le déclare ʿAbdallāh Anṣārī[32]. Ainsi prend encore tout son sens le vers de Ḥāfiẓ :

> Ô toi qui réside dans le cœur et qui ne te soucie de tes amis
> Pas un souffle/un instant (*dam*) sans que je me rappelle de toi[33].

Vers qui semble être une paraphrase en persan de l'hémistiche en arabe d'al-Ḥallāj (m. 309/922): « je ne respire sans que tu n'accompagnes mon souffle »[34]. Le même mystique supplicié de Bagdad aurait dit dans une de ses prières : « Seigneur ! A côté de ce que j'ai trouvé dans le zéphyr de ton amour et les parfums de ta proximité, les hautes montagnes, les cieux et les terres me paraissent insignifiants … Par ta Vérité, je n'échangerai pas même le paradis contre une seconde de mon 'temps' (*waqt*), ni contre un souffle de mes plus ardentes respirations (*aḥarr anfāsī*)[35]. … » Rashīd al-Dīn Maybudī, déjà mentionné à plusieurs reprises, rapporte un propos analogue d'Abū Yazīd Basṭāmī (m. 261/875): « Je n'échangerai pas un seul de mes soupirs matinaux, surgi de ma poitrine et accompagné de ton rappel, contre les huit paradis ni contre le royaume des deux mondes … Pour moi, le royaume d'un seul souffle, expiré dans le soupir de ton chagrin d'amour, est supérieur à celui de millions d'univers[36]. … »

Les expressions utilisées par Ḥallāj et Basṭāmī nous fournissent de nouvelles clés pour saisir la technicité mystique de certaines expressions utilisées surtout

---

30 Jām, *Uns al-tā'ibīn*, 93.

31 *Nafas ān ast ke bā dhikr az del bar āyad* ; Rūzbehān Baqlī Shīrāzī, *Sharḥ-e shaṭḥiyyāt*, 417.

32 Maybudī, *Kashf al-asrār* viii, 179.

33 2e vers du *ghazal* commençant par *be možgān-e siyah kardī hezārān rakhne dar dīnam/ biyā kaz čashm-e bīmārat hezārān dard barčīnam*. Sur le cœur comme lieu de présence divine dans la littérature mystique voir G. Gobillot et P. Ballanfat, Le cœur et la vie spirituelle ; aussi Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi'isme originel*, 112-45, en particulier 129-32.

34 *Mā tanaffastu illā kunta maʿa nafasī* ; Ḥallāj, *Dīwān*, 126; aussi al-Sarrāj, *al-Lumaʿ*, 348.

35 Massignon, *Akhbār al-Ḥallāj*, 68 (texte arabe), n° 44 (trad. française de Massignon, 132 du texte français). Nous nous permettons de donner notre propre traduction, littérale et non littéraire, afin de dégager prioritairement le rapport du texte avec notre propos. Voir aussi deux courts textes de L. Massignon, fort instructifs pour notre problématique : Le souffle dans l'Islam, et L'idée de l'esprit dans l'Islam.

36 Maybudī, *Kashf al-asrār* x, 60.

par les poètes persans : « le zéphyr de l'amour » (*nasīm-e ḥubb*), « les parfums de la proximité » (*ʿawāṭir al-qurb*), et « le soupir matinal » (*āh-e saḥargāhī*)[37]. Pourquoi cette insistance sur différentes sortes de « souffles » ? Sur leur parfum ? Sur le moment matinal? Il s'agirait en effet d'allusions à des exercices respiratoires secrets pratiqués à l'aube, accompagnés d'actes de rappel ou de prière (*dhikr*) avec la perception d'odeurs agréables et diverses expériences sensorielles. En effet, d'autres expressions poétiques du même genre sont également employées : la brise matinale (*nasīm-e saḥarī*), le vent de l'aube (*bād-e saḥarī*), le zéphyr de l'intimité (*nasīm-e ons*), le zéphyr de l'est (i.e. direction du soleil levant : *bād-e ṣabā*), le souffle du miséricordieux (*nafas al-raḥmān*), etc.[38] Toujours selon Maybudī : « Ce que les initiés (*ʿārifān*) appellent 'le zéphyr de l'est' désigne en fait le souffle parfumé de Dieu (*nafkha-ye ilāhī*) qui circule dans l'univers, cherchant le cœur pur et l'esprit vide (*sirr-ī khālī* c'est-à-dire 'vide' de l'égo ou des *khawāṭir*) des hommes pieux pour s'abriter dans leur souffle (*tā dar dam manzil konad* ; on peut également traduire cette dernière phrase par : « afin de s'installer un instant (en eux) », selon la double significations du terme *dam*)[39].

Des phénomènes sensoriels supranormaux sont dits accompagner les exercices matinaux du souffle. Nous avons déjà mentionné le signalement de la perception des parfums. Les allusions à cette olfaction spirituelle semblent en effet être les plus fréquentes. Selon Rūzbehān Baqlī : « Le souffle du matin prend son origine des vergers du monde du mystère (*bostān hā-ye ghayb*) … Le souffle inspiré (*nafas-e kashīdeh*) est la respiration de Dieu insufflé dans les âmes sanctifiées duquel se dégage le parfum de la brise de l'union (*bū-ye*

37 Le mot persan *āh* qui signifie « soupir » est en même temps un son utilisé comme formule de *dhikr* (littéralement « le Rappel »: répétition rythmique d'un mot ou d'une formule sacré), de la même manière que les sons *hā* et surtout *hū* (ce dernier terme signifie en arabe « lui » et les mystiques ne manquent pas de souligner que ce pronom désigne Dieu). Maybudī déclare que parmi les lettres, seul le *H* (la lettre *hāʾ*), véhicule du souffle, concerne Dieu. Toutes les autres lettres sont prononcées au niveau de la langue et de la bouche alors que le *hāʾ*, venu du fond de la poitrine et du cœur, provient de l'âme. Prononcée par les hommes aux cœurs purs et aux intentions sincères, cette lettre exprime le Réel (*Kashf al-asrār* vii, 55; cf. aussi ii, 23). Najm al-Dīn Kubrā (m. 617/1220-1) étend le Rappel de Dieu à travers le son « H » porté par la respiration profonde jusqu'aux animaux ; ainsi tout le règne animal fait acte de Rappel et prend conscience du Créateur à travers le souffle (*Die Rawāʾiḥ al-jamāl*, 65 sqq. ; voir la traduction française de P. Ballanfat, *Les éclosions de la beauté*, 97 sqq.).

38 Pūrjavādī, Nasīm-e ons, 31 sqq.

39 Maybudī, *Kashf al-asrār* v, 139. Sur le sens technique du « zéphyr de l'est » (*bād-e ṣabā*), voir aussi Mustamlī Bukhārī, *Sharḥ al-taʿarruf* iii, 1342.

khosh-e nasīm-e veṣāl) et les senteurs de la proximité de la beauté divine (*rā'iḥa hā-ye qorb-e jamāl*) »[40]. Ḥāfiẓ, comme beaucoup d'autres poètes mystiques, ne cesse de chanter de mille façons le parfum exquis de l'haleine de l'Ami, apporté par le « vent du matin »[41]. Nos auteurs mentionnent aussi le goût sucré que ressent le mystique pendant la pratique de la prière (*dhikr*) accompagnée de l'exercice du souffle. C'est ce qui est appelé « la douceur » (dans les deux sens du terme) de la prière ou du Rappel (*shīrīnī/ ḥalāwat-e dhikr*) et qu'il ne conviendrait pas de prendre uniquement dans un sens métaphorique ; certains auteurs la mettent explicitement en relation avec l'exercice de la respiration consciente en général et celui de stopper le souffle en particulier[42]. La pratique provoque en même temps la transpiration, singulièrement celle du visage qui s'empourpre. Le phénomène est alors décrit par la métaphore de la rosée matinale perlant sur les pétales de la rose ou toute autre fleur rouge[43]. Métaphore maintes fois utilisées par les poètes persans, d'ailleurs presque toujours en connexion avec « la brise matinale ».

De même, des phénomènes visuels pourraient accompagner l'exercice du souffle. En particulier la vision des lumières colorées ainsi que celle d'une entité perçue au niveau du cœur et jouant le rôle du « guide intérieur » sont attestées par les textes[44]. La couleur sur laquelle insistent le plus nos auteurs est le rouge dans ses différentes variations : rouge sombre, rose foncé, vermeil, pourpre, écarlate… D'où les métaphores et les jeux des mots, infiniment utilisés par les poètes, avec le vin, le sang, le soleil couchant, la rose (c'est toujours de la rose rouge qu'il s'agit) et d'autres fleurs rouges. Ḥāfiz, considéré par certains comme le plus grand poète mystique de langue persane, n'a eu apparemment aucun maître spirituel physique. Il fait cependant quelques rares allusions à un maître qu'il appelle « le vieux/le maître couleur de vin » (*pīr-e mey rang*) ou « le vieux/le maître couleur de rose » (*pīr-e gol rang*). Il s'agirait

40 Rūzbehān Baqlī Shīrāzī, *Mashrab al-arwāḥ*, 198.

41 Voir des expressions comme « le musc apporté par la brise de l'aube » dans *nafas-e bād-e ṣabā moshk feshān khāhad shod* ; « respirer le parfum de la rose avec le souffle auroral » dans *be bū-ye gol nafasī ham dam-e ṣabā mībāsh* ; « parfumer son souffle par l'haleine matinale de l'Ami » dans *tā moʿaṭṭar konam az loṭf-e nasīm-e to mashām/ shamme-yī az nafaḥāt-e dahan-e* (ou *nafas-e*) *yār bi*ẏ*yār*, etc.

42 Voir par exemple Pārsā, *Qudsi*ẏ*ya*, 35: « Stopper le souffle pendant le Rappel provoque une saveur sucrée intense… » (*bāzdāsht-e nafas sabab-e wajadān-e ḥalāwat-e ʿaẓīma ast dar dhikr*…).

43 *Ibid.* 35-6 ; aussi Ghujduvānī, *Ṣāḥibi*ẏ*ya*, 85.

44 Voir l'ouvrage fondamental de Corbin, *L'homme de lumière* (étude minutieuse de ce que Corbin appelle « les photismes colorés » surtout chez les grands maîtres de la tradition mystique Kubrāwī); aussi Amir-Moezzi, *Le guide divin*, 112-45.

très probablement de son « guide intérieur », perçu en vision, au niveau du cœur, comme une entité d'une luminosité rougeâtre[45].

Moins fréquemment et plus discrètement, les sources font également état de phénomènes auditifs accompagnant l'exercice. Dans ce cas, les exemples les plus récurrents concernent l'audition d'un son métallique, celui d'un battement d'écuelle, du bruit d'une chaîne ou encore le tintement d'une cloche. Les recueils de traditions rapportent des expériences analogues vécues par le prophète Muḥammad lors de « la descente » de la Révélation[46].

Effectivement, ce qui est en cause, l'enjeu majeur de la maîtrise du souffle, c'est bien acquérir la capacité de recevoir l'inspiration ou la révélation. Encore une fois, Rūzbehān Baqlī le déclare dans une de ces formules denses et synthétiques dont il a le secret : « Dieu créa les cœurs et y déposa son secret. Il créa ensuite les souffles et les introduisit dans les conduits qui relient le secret (*sirr* ; nom d'une couche profonde de la conscience) au cœur. La connaissance (*maʿrifa*) se trouve dans le cœur comme l'unification (*tawḥīd*) réside dans le secret et aucun souffle ne circule en dehors de la guidance de la connaissance et l'orientation de l'unification. Un souffle vide et inconscient de cela est tout simplement mort et son propriétaire en est responsable »[47]. Il peut s'agir de la révélation de la connaissance d'un état spirituel, d'un mystère de la vie, d'un point de sagesse, d'un propos de maître ou encore d'une vérité religieuse. La finalité d'un exercice spirituel est donc l'initiation, non pas uniquement sur le plan spéculatif mais surtout aux mystères de l'être, celui du mystique bien entendu mais celui de l'univers aussi. L'initiation, la connaissance transforme l'initié. Or, sur la voie de l'amour, la plus grande révélation, autrement dit la plus intense des transformations, c'est la manifestation de l'objet d'amour, la vision plénière de l'être aimé, humain ou divin, puisque pour nos mystiques les deux amours, s'ils sont sincères et purs, sont inséparables. Selon un propos particulièrement dense d'Aḥmad Ghazālī, un des résultats extraordinaires de l'exercice du souffle, c'est l'apparition « organique » de l'Ami dans le for intérieur de l'amant. Ici réside un des plus grands secrets individuels de l'unification. D'où la tonalité particulièrement allusive de notre auteur, laquelle semble

45 Pūrjavādī, Pīr-e gol rang. Sur « le guide intérieur lumineux » et la vision des lumières colorées voir Najm al-Dīn Kubrā, *Rawāʾiḥ al-jamāl*, chapitres 7, 13 et surtout 66 et 69 (il s'agit d'un des principaux ouvrages analysés par H. Corbin dans *L'homme de lumière*). Sur la vision intérieure de la lumière rouge et son symbolisme voir aussi H. Corbin, Réalisme et symbolisme des couleurs.

46 Voir Wensinck, *Concordances et indices, s.v. jaras, ṣalṣala, ṭast*.

47 Rūzbehān Baqlī Shīrāzī, *Sharḥ-e shaṭḥiyyāt*, 381.

désormais claire à la lumière de tout ce qui vient d'être dit : « En amour, il existe une étape étonnante où le sujet aimant peut contempler la réalité de ce qui est véhiculé par son souffle. Or, le souffle consciemment inspiré et expiré porte l'objet aimé car celui-ci (le souffle ? L'être aimé ? Les deux ?) réside dans le cœur et la respiration, descendant dans le cœur, en puise le parfum et en prend la forme . . . Bien aimé ! Tu es toujours présent dans mon cœur ; quand je te désire, il me suffit de fixer le regard sur mon cœur »[48]. Dans le lexique technique de la littérature mystique, cette réalisation concrète de l'image de l'être aimé grâce à une certaine pratique de la méditation (*fikr, tafakkur*) est souvent appelé la forme [ou « la face », « le visage »] mentale (*ṣūrat-e fikriyya*)[49] ; c'est à ce phénomène que fait allusion le grand Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī dit Mawlavī Rūmī (m. 672/1273):

> Par la pratique du *dhikr* (répétition rythmée d'un mot sacré), une voie s'ouvre,
> Grâce à la pratique de *fikr* (« méditation »), surgit la forme du roi
> (*dhekr ān bāshad ke bogshāyad rahī / fekr ān bāshad ke pīsh āyad shahī*)[50].

Jusqu'ici, nous avons déjà vu les exemples de quelques vers de poésie persane, notamment ceux de Ḥāfiẓ, « décodés » à l'aide de « clés » fournies par les propos de grands maîtres spirituels. Pour terminer notre propos et l'illustrer davantage, nous allons tenter de traduire et commenter les extraits de quelques autres poèmes célèbres du grand poète de Shiraz médiéval selon les significations techniques examinées dans les pages qui précèdent. Les termes clés, relevés et analysés ci-dessus, seront marqués en italique[51].

---

48 *Qadamī hast dar ʿeshq bo l-ʿajab ke dar ān qadam mard-e ʿāsheq moshāhed-e nafas-e khod gardad zīrā ke nafas-e āyande va shavande markab-e maʿshūq mīāyad az ān rūy ke del maskan-e ūst va nafas bovad ke az del būy va rang-e ū gīrad . . . to khod be del andarī negārā shab o rūz/ har gah ke to rā khāham dar del negaram* ; Ghazālī, *Savāniḥ*, 40.

49 Sur le phénomène dans la mystique sunnite voir Ventura, La presenza divina nel cuore ; *idem*, L'invocazione del cuore. Pour la mystique shi'ite, voir Amir-Moezzi, *La religion discrète*, 266 sqq.

50 *Mathnavī,* Daftar 2, vers n° 3207, 427 (Histoire du bédouin et du philosophe).

51 Sur Ḥāfiẓ, voir maintenant l'article substantiel et très documenté dans *EIr* xi, 461-507 (divisé en plusieurs parties rédigées par divers auteurs).

Exemple 1

Le *ghazal* d'ouverture du *Dīvān* de Ḥāfiẓ commençant par l'hémistiche arabe *alā yā ayyuhā s-sāqī adir ka'san wa nāwilhā*[52] :

1 Echanson ! Fais circuler la coupe et fais-la goûter,
Car l'amour semblait facile au début mais surgirent les difficultés.
(Le poète s'apprête à décrire les épreuves et les expériences de la voie de l'amour).

2 Dans la quête du *parfum de musc* que *le vent matinal de l'est* fait surgir de ses boucles,
A cause des torsades noires de sa chevelure *parfumée, les cœurs sont noyés dans leur sang.*
(Selon les commentateurs, « la chevelure noire de l'être aimé» symbolise le mystère divin. Le poète médite ce mystère en pratiquant l'exercice matinal du souffle, en percevant les parfums spirituels et la couleur rouge au niveau de son cœur).

3 A l'étape du chemin où se trouve l'ami(e)[53], point de tranquillité car à chaque *souffle/instant*,
La cloche se met à tinter pour annoncer le départ.
(Le poète utilise le vocabulaire du voyage en caravane. Il semble faire allusion à l'exercice du souffle, à la présence dans l'instant et à l'expérience de l'audition spirituelle).

---

52 Ḥāfiẓ, *Dīvān*, éd. Qazvīnī-Ghanī, n° 1; éd. Khānlarī, n° 1; éd. Neysārī, n° 1 (voir la bibliographie ; nous n'indiquons dans ces références que le numéro du poème car de chaque édition il existe de très nombreuses parutions, réalisées notamment à Téhéran à des dates différentes) ; la traduction française de Fouchécour, *Hâfez de Chiraz*, 85 sqq. L'auteur de ces lignes se permet de fournir sa propre traduction des vers en ne se souciant guère de la forme mais en tentant seulement de rendre leur technicité, celle qui nous occupe, de la manière la plus accessible possible. La première « victime » en est évidemment la magnifique poésie de Ḥāfiẓ et sa langue somptueuse. Nous en sommes pleinement conscient et nous prions les admirateurs du poète de nous en excuser. Nos traductions seront suivies de nos commentaires, réduits au strict minimum et mis entre parenthèses, faits uniquement dans le cadre de notre propos. Il est évident que lesdits commentaires n'excluent en rien les autres niveaux de sens, plus manifestes et simultanément présents dans les vers du Sage de Shiraz, ni les très nombreux autres commentaires des auteurs anciens et modernes. Aucun des quatre poèmes examinés ici ne figure dans la belle traduction de Lazard, *Hâfez de Chiraz*.

53 Le persan n'ayant pas de genre, l'être aimé, nommé de différentes façons, peut être masculin ou féminin.

4 Si le Vieux Mage te l'ordonne, *colore avec du vin* ton tapis de prière,
Car l'itinérant initié connaît bien les règles du voyage.
(« Le Vieux Mage » – appelé ailleurs « le Vieux de la taverne » ou encore « le Maître marchand de vin » – est identique au « Maître couleur de rose », c'est-à-dire le guide intérieur du poète. « Tapis de prière » désigne, selon les commentateurs classiques, le cœur du mystique. L'aspect provocateur du discours mis à part, Ḥāfiẓ semble parler aussi de la pratique de la concentration sur le cœur avec la perception du « Guide de lumière » de couleur rougeâtre).

. . . . . .

7 (dernier vers) – Si tu es à la recherche de *la Présence*, Ḥāfiẓ, ne sois pas absent de Lui, Lorsque *tu rencontres* Celui que tu désires, dis adieu au monde de tous les jours.
(Au dernier vers, le poète, comme c'est souvent le cas, est interpelé et se transforme ainsi de locuteur en interlocuteur. Il y révèle la finalité de son exercice spirituel : atteindre la Présence – c'est-à-dire le Silence intérieur obtenu par l'interruption du bavardage perpétuel causé par les pensées associatives et la rencontre tant recherchée de l'objet de son amour).

Exemple 2

Le *ghazal* débutant par *ey ṣabā nakhatī az khāk-e rah-e yār biyār*[54] :

1 *Zéphyr matinal de l'est* ! Apporte-moi *le parfum* du chemin de l'ami(e),
Efface le chagrin du *cœur* en m'apportant des nouvelles du *possesseur de mon cœur*.
(Le poète ferait ici allusion à l'exercice matinal du souffle, à la perception du parfum, à la présence de l'entité spirituelle du cœur, identifiée à l'être aimé).

2 Révèle-moi le mot vivifiant l'âme provenant de *l'haleine* de l'ami(e),
Apporte-moi la missive contenant la bonne nouvelle du *monde des mystères.*
(Le souffle vivifiant apporte l'inspiration donnant accès au monde spirituel).

3 Pour *parfumer ma respiration* à la grâce de ta *brise*,
Apporte quelque *senteur* des *parfums du souffle* de l'ami(e).
(Même commentaire que le vers 1).

54 Ed. Qazvīnī-Ghanī, n° 249; éd. Khānlarī, n° 244; éd. Neysārī, n° 226; trad. Fouchécour, n° 244, 652 sqq.

4 Au nom de ta fidélité, montre-moi le chemin de ce cher compagnon
Purifié de la poussière *de tout autre que lui.*
(La persévérance dans la pratique s'ouvre à l'union et à la compagnie sans distraction de l'être aimé).

5 A l'abri de tout intrus étranger, apporte-moi la poussière des pas de l'ami(e),
Afin de calmer mon *regard* injecté de *sang.*
(Dépassant les obstacles mentaux, le souffle apporte la paix de l'objet de désir ; allusion à la vision de la couleur rouge).

. . . . . .

8 *La bouche de mon âme* est devenue *amère* dans l'attente vide de l'ami(e),
Apporte-moi une faveur de ses *douces* lèvres desquelles *il pleut du sucre.*
(Allusion à l'amertume de l'absence et le goût sucré accompagnant la prière et la sensation suave de la Présence).

9 Depuis quelque temps mon *cœur* n'a pas *contemplé la face de l'être désiré*,
Echanson, apporte-moi la coupe qui sert de miroir.
(Allusion à la pratique de la vision de l'ami, du guide intérieur, au niveau du cœur dans un état de conscience altéré – évoqué par le symbolisme de la beuverie et de l'ivresse – où le sujet aimant et l'objet aimé s'unissent – symbolisme du miroir où la face de l'ami se superpose à celle de l'amant ; le miroir est la coupe de vin : allusion à la couleur rouge qui imprègne la vision).

Exemple 3

Le *ghazal* commençant par *dūsh vaqt-e saḥar az ghoṣṣe najātam dādand*[55] :

1 La nuit dernière, au moment de *l'aube*, ils me délivrèrent de la tristesse,
Dans l'obscurité nocturne, ils me firent boire l'Eau de la Vie.
(Le poète semble décrire une cérémonie rituelle matinale où on lui a fait boire une boisson provoquant un état de conscience altéré. La rime . . . *am dādand* « ils m'ont donné » évoque une troisième personne de pluriel indéfinie. De qui s'agit-il ? Des initiés d'une société secrète ?).

2 Dans l'éclat éblouissant de la lumière de l'Essence, ils me firent sortir de moi ;
De la coupe de la théophanie des Attributs, ils me firent boire le vin.

55 Ed. Qazvīnī-Ghanī, n° 183; éd. Khānlarī, n° 178; éd. Neysārī, n° 161; trad. Fouchécour, n° 178, 509 sqq.

(Allusion à un état extatique de sortie de soi ; perception sous forme de la lumière – rouge comme le vin ? – de différents niveaux ontologiques de Dieu : Essence et Attributs).

3 Quel aube bénie et quelle nuit heureuse !
Cette Nuit de la Puissance où ils m'offrirent une nouvelle inspiration[56].
(Allusion au « moment » – *waqt*, terme présent dès le premier hémistiche – de révélation provoqué par l'état extatique de sortie de soi).

4 Dorénavant mon visage va se refléter dans le miroir de la Beauté,
Car, là-bas, ils m'initièrent à la manifestation de l'Essence.
(Expérience, à travers le beau, de l'unicité entre l'initié aimant et Dieu, objet d'amour).

. . . . . .

7 Tout ce *miel* et ce *sucre* qui se répandent par ma bouche,
C'est la *très douce* récompense qu'ils m'offrirent pour ma patience.
(Encore une allusion – simultanément à celle faite à sa propre poésie comparée au miel et au sucre – au goût sucré produit par l'exercice de prière ou de rappel accompagné de la pratique du souffle. En même temps, le poète avoue que ses dons poétiques sont dus à son cheminement spirituel).

8 C'est grâce à l'énergie spirituelle de Ḥāfiẓ et aux *souffles* de ces éveillés de l'*aube*
Qu'ils me sauvèrent de l'angoisse des jours.
(Le poète parle de lui-même aussi bien en première qu'à la troisième personne de singulier. *Himma*, « énergie spirituelle », force de persévérance et de patience dans l'exercice spirituel. Encore une allusion à la pratique matinale du souffle. Qui sont « les éveillés de l'aube » ? Il s'agit certainement de ces mystérieux hommes que la troisième personne du pluriel

56 Allusion à la Nuit de la Puissance (ou du Décret ou encore du Destin) à laquelle fait allusion le Coran (*laylat al-qadr* ; en persan : *shab-e qadr*) aux versets 1 à 5 qui constituent la très brève sourate 97 intitulée justement al-Qadr. La tradition y a vu le moment de la révélation du Coran au prophète Muḥammad : *Au Nom de Dieu le Clément le Miséricordieux/ C'est Nous qui le fîmes descendre pendant la Nuit de la Puissance/Qu'est-ce qui peut te faire comprendre ce qu'est la Nuit de la Puissance ?/ La Nuit de la Puissance vaut plus qu'un millier de mois/ Pendant cette Nuit font leur descente les anges et l'Esprit avec la permission de leur Seigneur, pour tout décret/ Salut sur elle jusqu'au lever du jour.* En référence à cette tradition, n'importe quel « moment » où l'initié entre en contact avec le monde transcendantal et/ou reçoit une inspiration est conventionnellement appelé « la nuit du Décret » de ce dernier (voir par ex. Maybudī, *Kashf al-asrār* x, 557 sqq). D'où l'allusion de Ḥāfiẓ à la réception d'une « nouvelle inspiration » (en persan : *tāze*(*h*) *barāt* ; ce dernier terme a de nombreuses autres significations).

du refrain évoque avec insistance. Soufflent-ils sur le poète ? La pratique existe dans certaines confréries mystiques pour transmettre « l'énergie spirituelle » justement).

Exemple 4

Le *ghazal* commençant par *ṣabā be tahniyat-e pīr-e meyforūsh āmad*[57] :

1 Le *zéphyr matinal* de l'est vient complimenter le *Maître marchand de vin,*
Car voici venu le temps de la joie, de la vie palpitante, de l'amour et de la beuverie.
(Allusion à la pratique matinale du souffle ; au « maître intérieur » de couleur rouge ; à la joie due à l'éclosion de l'amour).

2 L'*air* est devenu guérison comme le *souffle* du Christ et la *brise est musquée*,
L'arbre verdit et l'oiseau se met à pépier.

3 Le *vent* printanier *empourpre* le calice de la tulipe,
Les *pétales sont couverts de rosée*, oui, *la fleur transpire.*
(La pratique respiratoire fait rougir le visage qui se couvre de sueur).

4 Prête-moi ton attention, vis pleinement cette joie !
Car, à *l'aube*, j'ai entendu *le messager invisible* proclamer :
(allusion à l'inspiration qui peut suivre le Rappel du matin).

8 « *Arrête la dispersion de tes pensées afin que tu deviennes un,*
Lorsque le démon s'en va, arrive alors l'ange. »
(L'interruption du flot des pensées associatives chaotiques fait découvrir le silence du recueillement et l'unité de l'être).

Arrêtons ici les exemples. Nous aurions pu les étendre à un grand nombre d'autres poèmes de Ḥāfiẓ Shīrāzī ou encore nous tourner vers d'autres noms célèbres de la poésie mystique persane comme Sanā'ī Ghaznavī (m. 525/1131), ʿAṭṭār Nīshāpūrī (m. *ca*. 628/1230), Fakhr al-Dīn ʿIrāqī (m. 688/1289) ou encore ʿAbd al-Raḥmān Jāmī (m. 898/1492). Cette poésie possède plusieurs couches de sens entretenues aussi bien par son sens littéral que par les nombreux lexiques symboliques qu'elle met à contribution. De ce point de vue, elle remplit, magistralement et avec un sens aiguë de l'esthétique poétique, les fonctions

57 Éd. Qazvīnī-Ghanī, n° 175; éd. Khānlarī, n° 171; éd. Neysārī, n° 155; trad. Fouchécour, n° 171, pp. 496 sqq.

du « paradoxe » ou de ce « langage paradoxal » qui, selon nos mystiques, est le seul moyen de dire l'ineffable, en l'occurrence les subtilités et les profondeurs de l'intense expérience intérieure des réalités transcendantales[58].

Les quelques exemples que nous venons d'offrir suffisent, nous semble-t-il, pour montrer que parmi ces lexiques symboliques, il y en a un resté plutôt méconnu ayant rapport avec la dimension pratique – dans le sens corporel et organique du terme – du cheminement spirituel. La reconnaissance de ce niveau de technicité et son décodage à l'aide des sources parallèles appartenant aux même milieux intellectuels et spirituels que nos poètes, ouvrent de nouveaux horizons de sens, de nouvelles grilles herméneutiques, sans lesquels le risque est grand de passer complètement à côté d'un certain nombre de vers voire de poèmes entiers, de commettre de plus ou moins profonds contre-sens ou, dans le moins pire des cas, de n'en saisir qu'un sens littéral ou métaphorique. Ce lexique technique confirme, s'il en était encore besoin, ce sur quoi personne n'a autant insisté, en s'appuyant sur une grande connaissance des textes, que le regretté Pierre Hadot : la sagesse, la philosophie, la spiritualité des maîtres du passé sont loin d'être uniquement des disciplines purement spéculatives. Elles étaient des modes de vie, des méthodes de transformation, des chemins d'amélioration de soi accompagnés d'exercices spirituels et de pratiques initiatiques impliquant aussi bien l'esprit, la pensée que le sentiment et le corps.

Bibliographie

Ādharnūsh, Ā. : *Čālesh-e miyān-e fārsī va ʿarabī. Sade hā-ye nakhost*, Téhéran 1385 solaire/2006.

Amir-Moezzi, M.A. : *Le guide divin dans le shiʿisme originel*, Paris-Lagrasse 1992 (2e éd. 2007, même pagination).

——— : Scandale et liberté dans la spiritualité musulmane, dans Ch. Baron et C. Doroszczuk (éd.): *La sincérité : l'insolence du cœur*, Paris 1995, 167-80.

58 Sur les questions fondamentales du paradoxe et du langage paradoxal (souvent exprimés et appelés par le terme *shaṭḥ*, pl. *shaṭaḥāṭ, shaṭḥiyyāt*) voir, entre autres, Massignon, *Essai sur les origines*, index *s.v.* shaṭḥ ; *idem, La passion de Hallâj*, index. *s.v.* shaṭḥ ; l'introduction de H. Corbin à Rūzbehān Baqlī Shīrāzī, *Sharḥ-e shaṭḥiyyāt* ; Badawī, *Shaṭaḥāt al-ṣūfiyya*, surtout l'introduction ; Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, index, *s.v.* ; Ernst, *The words of extasy in Sufism, passim* ; Lory, Les paradoxes mystiques ; Ballanfat, Réflexions sur la nature du paradoxe ; *idem*, L'approche de la mort.

———— : Les voies spirituelles en Islam, dans : *Encyclopédie des Religions*, sous la direction de F. Lenoir et Y. Tardan-Masquelier, Paris 1997, ii, 2341-7.

———— : Dissimulation, dans : *EQ*, i, 320-4.

———— : *La religion discrète : Croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris 2006.

———— : Remarques sur le persan, seconde langue sacrée de l'islam, dans *AIUON* 66 (2006), 69-92.

———— : Sirr, dans *EI* 2, version française, 2007, supplément 11-2, 778-9.

Anṣārī, Khāja ʿAbdallāh : *Majmūʿa-ye rasāʾil*, éd. M. Sarvar Mowlāʾī, Téhéran 1372 solaire/1994.

Ateš, S. : *Išarı tefsir okulu*, Ankara 1974.

ʿAṭṭār, Shaykh Farīd al-Dīn : *Tadhkirat al-awliyāʾ*, éd. M. Esteʿlāmī, Téhéran 1355 solaire/1977.

Badawī, ʿA.R. : *Shaṭaḥāt al-ṣūfiyya*, 3e éd., Koweit 1978.

Baldick, J. : Persian Ṣūfī poetry up to the fifteenth century, dans : G. Morrison (ed.), *History of Persian literature*, Leiden-Köln 1981, 111-32.

Ballanfat, P. : Réflexions sur la nature du paradoxe. La définition de Rūzbehān Baqlī Shīrāzī, *Kâr-Nâmeh*, 2-3 (1995), 25-40 (voir aussi Gobillot-Ballanfat et Najm al-Dīn Kubrā).

———— : L'approche de la mort dans l'ivresse du discours mystique : les fondements du paradoxe, dans *BEO* 49 (1997), 21-49.

Corbin, H. : Réalisme et symbolisme des couleurs en cosmologie shî'ite. D'après le « Livre du hyacinthe rouge » de Shaykh Moḥammad Karîm-Khân Kermânî (ob. 1870), dans : *idem, Temple et contemplation*, Paris 1980, article n° 1, 7-66 (initialement paru dans *Eranos-Jahrbuch* XLI/1972, Leiden 1974, pp. 109-77).

———— : *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris 1971.

De Bruijn, J.T.P. : *Persian Sufi poetry : An introduction to the mystical use of classical poems*, Richmond 1997.

Ernst, C. : *The words of ecstasy in Sufism*, New York 1985.

Ferdowsī, Abū l-Qāsim : *Shāh-Nāmeh*, éd. dite de Kolāla Khāvar, par M. Ramaḍānī, 5 vols, Téhéran 1312 solaire/1933; éd. J. Khāleqī Moṭlaq, New York 1999-2009.

Fouchécour, Ch. H. de : *La description de la nature dans la poésie lyrique persane du XIe siècle*, Paris 1969 (voir aussi Ḥāfiẓ).

Ghazālī, Aḥmad : *Majālis*, éd. A. Mujāhid, Téhéran 1376 solaire/1998.

———— : *Savāniḥ*, éd. N. Pūrjavādī, Téhéran 1359 solaire/1981.

Ghazālī, Aḥmad – ʿAyn al-Qudāt Hamadānī : *Mokātebāt-e Kh(w)āja Aḥmad Ghazālī bā ʿAyn al-Quḍāt Hamadānī*, éd. N. Pūrjavādī, Téhéran 1356 solaire/1977.

Ghujduvānī, ʿAbd al-Khāliq : Ṣāḥibiyya, éd. S. Nafīsī, dans *Farhang-e Īrān Zamīn*, 1, 1332 solaire/1954.

Gīsū Derāz, Sayyid Muḥammad Ḥusaynī : Adhkār-e chishtiyya, dans *Yāzdah risāla*, Haydarabad 1360 lunaire/1941.

Gobillot, G., et P. Ballanfat : Le cœur et la vie spirituelle chez les mystiques musulmans, dans *Connaissance des religions*, 57-9 (janvier-septembre 1999), 170-204.

Ḥāfiẓ, *Dīvān*, éd. Qazvīnī-Ghanī, 1ère éd., Téhéran 1320 solaire/1941; éd. Khānlarī, 1ère éd., Téhéran 1359 solaire/1980; éd. Neysārī, 1ère éd., Téhéran 1371 solaire/1992 (trad. Française : Ch. H. de Fouchécour, *Hâfez de Chiraz : Le Divân*, Paris-Lagrasse 2006).

Ḥallāj, *Dīwān*, éd. L. Massignon, *JA* 1931; republié : Hoceïn Mansûr Hallâj, *Dîwân*, traduit et présenté par L. Massignon, Paris 1955.

Jām, Aḥmad Nāmaqī : *Uns al-tā'ibīn*, éd. ʿA. Fāḍil, Téhéran 1368 solaire/1990.

Jâmi, ʿAbdorrahmân b. Ahmad : *Les jaillissements de Lumière* (= Jāmī, ʿAbd al-Raḥmān, *Lawā'iḥ*), éd. et trad. française de Y. Richard, Paris 1982.

Jurjānī : *Le livre des définitions* (*Kitāb al-taʿrīfāt*), trad., introd. et annotations de M. Gloton, préface de P. Lory, Téhéran 1994.

Karamustafa, A.T. : *Sufism : The formative period*, Edinburgh 2007.

Lazard, G. : *Hâfez de Chiraz : cent un ghazals amoureux*, Paris 2010.

Lory, P. : Les paradoxes mystiques (*shaṭaḥāt*) dans la tradition soufie des premiers siècles, dans : *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des sciences religieuses*, 102 (1994-95), et 103 (1995-96).

Massignon, L. : *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922.

——— : Le souffle dans l'Islam, dans *JA* (1943-1945), 436-38 (maintenant dans *idem, Ecrits mémorables*, sous la direction de C. Jambet, Paris 2009, ii, 217-9).

——— : L'idée de l'esprit dans l'Islam, *Eranos Jahrbuch* XIII/1945, Zürich, 1946, 277-82 (= *Ecrits mémorables*, ii, 63-7).

——— : *Akhbār al-Ḥallāj*, rééd. Paris 1975.

——— : *La passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, 4 vols., rééd. Paris 1975.

Moḥammadī Malāyerī, M. : *Tārīkh va farhang-e īrān dar dowrān-e enteqāl az ʿaṣr-e sāsānī be ʿaṣr-e eslāmī*, 6 vols., Téhéran 1372 solaire/1993.

Mawlavī, Jalāl al-Dīn Muḥammad : *Mathnavī*, éd. R.A. Nicholson, rééd. Téhéran, s.d. (vers 1950).

Maybudī, Rashīd al-Dīn Abū l-Faḍl : *Kashf al-asrār wa ʿuddat al-abrār*, éd. ʿA.A. Ḥekmat, 10 vols., 3e éd., Téhéran 1357 solaire/1979

Muḥammad b. Munawwar : *Asrār al-tawḥīd*, éd. M.R. Shafīʿī Kadkanī, 2 vols., Téhéran 1366 solaire/1988.

Mustamlī Bukhārī : *Sharḥ al-Taʿarruf*, éd. M. Rowshan, 5 vols., Téhéran 1363-6 solaire/1985-8.

Najm al-Dīn Kubrā : *Die Rawā'iḥ al-jamāl wa fawātiḥ al-jalāl des Najm ad-dīn al-Kubrā*, éd. F. Meier, Wiesbaden 1957 (trad. française de P. Ballanfat : *Les éclosions de la beauté et les parfums de la majesté*, Nîmes 2001).

Nwyia, P. : *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth 1970.
Pārsā, Kh(w)āja Muḥammad : *Qudsiyya*, éd. A. Ṭāherī, rééd. Téhéran 1389 solaire/2011.
Pūrjavādī, N. : Ḥekmat-e dīnī va taqaddos-e zabān-e fārsī, dans *idem* : *Būy-e jān : Maqāle hā-yī dar bāre-ye she'r-e 'erfānī-ye fārsī*, Téhéran 1372 solaire/1993, 1-37.
——— : Pīr-e gol rang, dans *idem* : *Ishrāq va 'irfān : maqāle hā va naqd hā*, Téhéran, 1380 solaire/2002, article n° 8, 142-77 (initialement paru dans *Nashr-i Dānish* 16,4, 1378 solaire/1999, 43-54).
——— : Nasīm-e ons, *Nashr-i Dānish*, 17e année, n° 1, 1379 solaire/2001 (maintenant dans id., *Nasīm-e ons* (recueil d'articles), Téhéran 1384 solaire/2007, article n° 1).
——— : *Zabān-e ḥāl dar 'erfān va adabiyyāt-e pārsī*, Téhéran 1385 solaire/2007.
Pūrnāmdāriyān, T. : *Ramz va dāstān hā-ye ramzī dar adab-e fārsī*, 2e éd., Téhéran 1364 solaire/1985.
Qushayrī : *Tarjome-ye Risāla-ye Qushayriyya*, éd. B. Forūzānfar, Téhéran 1347 solaire/1969.
——— : *al-Risāla al-Qushayriyya*, Beyrouth s.d.
Richard, Y. voir Jāmī, *Lawā'iḥ*.
Rūzbehān Baqlī Shīrāzī : *Mashrab al-arwāḥ*, éd. Nazif Hoca, Istanbul 1973.
——— : *Sharḥ-e shaṭḥiyyāt*, éd. H. Corbin et M. Mo'īn, Téhéran 1344 solaire/1966.
Sajjādī, S.J. : *Farhang-e moṣṭalaḥāt-e 'orafā'*, Téhéran 1339 solaire/1960.
Sarrāj : *al-Luma' fī l-taṣawwuf*, éd. R.A. Nicholson, Leiden 1914.
Sa'dī Shīrāzī : *Golestān*, éd. Gh.Ḥ. Yūsofī, 3e éd., Téhéran 1370 solaire/1992.
Schimmel, A. : *As through a veil : Mystical poetry in Islam*, New York 1982.
Shafī'ī Kadkanī, M.R. : *Qalandariyya dar tārīkh*, Téhéran 1386 solaire/2008.
al-Sulamī : *al-Risāla al-malāmatiyya*, éd. A. 'Afīfī, Le Caire 1945 (trad. française annotée de R. Deladrière, *La lucidité implacable : Epître des Hommes du Blâme*, Paris 1991).
Ventura, A. : L'invocazione del cuore, dans *Yād Nāma in memoria di Alessandro Bausani*, a cura di Biancamaria Scarcia Amoretti e Lucia Rostagno, Rome 1991, 475-95.
——— : La presenza divina nel cuore, dans *QSA* 3 (1985), 123-34.
Wā'iẓ Kāshifī : *Rashaḥāt 'ayn al-ḥayāt*, éd. 'A.A. Mo'īniyān, 2 vols., Téhéran 1356 solaire/1978.
Wensinck, A.J. : *Concordances et indices de la tradition musulmane*, Leyde 1933-65.
Zadeh, T. : *The vernacular Qur'an : Translation and the rise of Persian exegesis*, Oxford 2012.

Ibn Abī l-Iṣbaʿ al-Miṣrī et son traité sur le début des sourates

Denis Gril

Zakī l-Dīn ʿAbd al-ʿAẓīm b. ʿAbd al-Wāḥid b. Ẓāfir, connu sous le nom d'Ibn Abī l-Iṣbaʿ al-Miṣrī (585/1189-654/1256), né et mort au Caire, a surtout écrit sur le *badīʿ*, les figures de styles et la rhétorique. Dès son vivant, il est apprécié comme poète et critique littéraire, mais on ne sait rien de sa formation et très peu de sa vie. Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī[1] le considère comme le meilleur connaisseur de la rhétorique (*balāgha*) en Égypte à son époque et al-Maqrīzī le qualifie d'« homme de lettres et d'éloquence, grammairien et juriste »[2]. Du point de vue de la critique poétique, il s'inscrit dans la tradition fondée par Ibn al-Muʿtazz (m. 296/908-9) dans son *Kitāb al-badīʿ* et par Qudāma b. Jaʿfar (m. 337/948-9) dans son *Naqd al-shiʿr*[3]. Du point de vue de la rhétorique coranique, il cherche à élargir la voie tracée par ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī (m. 471/1078-9) dans les *Dalāʾil al-iʿjāz*. Ses principaux ouvrages ont été introduits et édités par un universitaire égyptien, Ḥifnī Muḥammad Sharaf[4].

---

1 Dans le chapitre des *Masālik al-abṣār* sur les *ʿulamāʾ al-balāgha*, cité par Ḥ. M. Sharaf dans l'introduction à l'édition du *Badīʿ al-Qurʾān*, 68.

2 *Sulūk* i, 401 (année 654) ; il précise qu'il est mort à l'âge de 65 ans. Sur Ibn Abī l-Iṣbaʿ al-Miṣrī, voir aussi Ibn Shākir al-Kutubī, *Fawāt al-wafayāt* ii, 363-6 ; Ibn Taghrībirdī, *al-Nujūm al-zāhira* vii, 37-8 ; al-Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara* i, 657 ; Ibn al-ʿImād, *Shadharāt al-dhahab* v, 265-6 ; GAL S i, 539 ; al-Ziriklī, *Aʿlām* iv, 30 ; Kaḥḥāla, *Muʿjam al-muʾallifīn* v, 265 ; ʿĀdil Nuwayhiḍ, *Muʿjam al-mufassirīn* i, 290.

3 Cf. Bonebakker, Aspects of the history of literary rhetorics ; *idem*., Ibn Abī l-Iṣbaʿ's text ; van Gelder, *Beyond the line* (cite souvent Ibn Abī l-Iṣbaʿ) ; *idem*., Ibn Abī l-Iṣbaʿ ; Smith, Criticism in the post-classical period.

4 L'édition du *Badīʿ al-Qurʾān*, Le Caire 1957, comporte une utile introduction sur l'histoire de la rhétorique et sur l'auteur et son oeuvre. Ce texte a été réédité sous le titre d'*al-Burhān fī iʿjāz al-Qurʾān* par Aḥmad Maṭlūb et Khadīja al-Ḥadīthī. Ibn Abī l-Iṣbaʿ a rédigé ce texte à la suite de son ouvrage principal, *al-Taḥrīr fī l-taḥbīr*. Le *Khawāṭir al-sawāniḥ fī asrār al-fawātiḥ* a été publié au Caire en 1960 (introduction pp. 1-67, texte pp. 71-140). Les autres oeuvres d'Ibn Abī l-Iṣbaʿ semblent perdues : *Kitāb al-amthāl*, sur les proverbes et sentences dans le Coran et la poésie ; *al-Kāfiya fī taʾwīl tilka ʿasharat kāmila* (Q 2:161) ; *al-Shāfiya fī ʿilm al-qāfiya*, traité de prosodie ; *al-Mīzān fī l-tarjīḥ bayna Qudāma b. Jaʿfar wa khuṣūmihi* ; *Waṣiyya ilā l-kuttāb wa l-shuʿarāʾ*, commentaire de la *Waṣiyya* d'Abu Tammām à al-Buḥturī ; cf. introduction à l'édition du *Badīʿ al-Qurʾān*, 88-97.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_015

Admiré par ses contemporains pour ses talents littéraires et poétiques, Ibn Abī l-Iṣbaʿ a suscité avant tout l'intérêt des chercheurs pour sa contribution à la définition des catégories du *badīʿ* et à son recours à la rhétorique pour démontrer l'insupérabilité du Coran.[1] Dans les *Khawāṭir al-sawāniḥ fī asrār al-fawātiḥ* « Les pensées inspirées au sujet des secrets du début des sourates », auquel est consacré cet article, Ibn Abī l-Iṣbaʿ inaugure une nouvelle voie pour démontrer l'origine divine et le caractère miraculeux du Coran. La rhétorique reste un fil directeur et un point de retour dans sa démonstration, mais celle-ci repose avant tout sur une certaine vision du monde où les nombres rythment le cosmos dont le Coran rappelle l'ordonnance divine.

L'ouvrage, comme cela est annoncé dans l'introduction, s'ordonne en trois chapitres :

Le premier chapitre dénombre et classe ce par quoi commence chaque sourate du Coran. *Fātiḥa*, pl. *fawātiḥ*, lit. « celle qui ouvre », désigne ici le début de chacune des 114 sourates du Coran, qu'il s'agisse d'une ou plusieurs lettres isolées, d'un nom ou d'un verbe[5]. L'auteur distingue d'un côté les lettres isolées dites *muʿjama* car leur signification n'est pas claire en arabe et, de l'autre, les mots dont le sens est clair dans cette langue (*muʿraba*). Cette première division introduit une série de divisions et de classifications qui constituent la première partie des *Khawāṭir*. Elle permet à l'auteur de démontrer que tout procède d'un principe (*aṣl*, pl. *uṣūl*) et que le Coran embrasse, sous forme allusive et synthétique, toute la réalité.

Le second chapitre révèle à partir des séquences numérologique induites par ces classifications leurs implications cosmologiques, en tant compte toujours de la distinction *muʿjama/muʿraba*.

Le troisième chapitre met la rhétorique au service de la théologie en montrant comment le début des sourates participe du caractère insupérable du Coran (*iʿjāz*) en constituant autant d'indices de l'Artisan du monde et de ses œuvres (*al-istidlāl ʿalā kawn hādhihi l-fawātiḥ dālla ʿalā l-ṣāniʿ wa-l-maṣnūʿāt*), par des voies comparables à celles de quelques unes des figures de style.

Nous suivrons dans notre présentation la progression des *Khawāṭir*, sans entrer dans les détails, parfois complexes, de la démonstration. Ce texte mérite en effet d'être connu, tant pour l'originalité de son objet et de sa méthode que pour ce qu'il nous apprend sur son auteur.

---

5 Le début des sourates, dans leur ensemble, à été traité, après Ibn Abī l-Iṣbaʿ, par Zarkashī (m. 794/1392) dans le chapitre (*nawʿ*) 7 du *Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān* i, 164-81, consacré avant tout aux lettres isolées. Al-Suyūṭī dans le chapitre 60, d'*al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān* ii, 105-7, s'inspire d'Ibn Abī l-Iṣbaʿ.

Le goût de la classification

Vingt-neuf sourates du Coran sont introduites par des lettres isolées[6] qui constituent l'ensemble des *fawātiḥ muʿjama*. Celles-ci se divisent en cinq groupes, selon le nombre de lettres :

Une seule lettre : *Ṣ, Q, N*
2 lettres : *Ṭ.H.*, *Ṭ.S., Y.S., Ḥ.M.* (x6)
3 lettres : *A.L.M.* (x6), *A.L.R.* (x4), *Ṭ.S.M.* (x2)
4 lettres : *A.L.M.Ṣ, A.L.M.R.*
5 lettres : *K.H.Y.ʿ.Ṣ, Ḥ.M.ʿ.S.Q.*

Les 14 lettres de ces 'ouvertures' constituent donc le principe de ces *fawātiḥ*. Certaines sont séparées (*mutafarriqa*), c'est-à-dire ne suivent pas l'ordre de l'alphabet graphique (de *alif* à *yāʾ*) et les autres de *qāf* à *hāʾ* sont au contraires réunies (*mutajammiʿa*), suivant l'ordre de cet alphabet. Du point de vue graphique les lettres de l'alphabet se divisent en celles dont la forme est unique (*allatī lā yataṣaḥḥaf*) : *alif, mīm, hāʾ* et celles qui se distinguent (*allatī yataṣaḥḥaf*) à partir d'une même forme en deux, trois ou cinq lettres, qu'il s'agisse de la totalité du tracé de la lettre ou d'une partie de celle-ci (comme *fāʾ, qāf* et *wāw* qui ont en commun leur partie initiale). Ces deux catégories sont présentes parmi les lettres isolées du début des sourates, sauf le *dāl* et le *dhāl* mais, remarque l'auteur, le *dāl* est inclus dans le *ṣād* et, par distinction (*bi-ṭarīq al-taṣḥīf*), le *dhāl* aussi, si bien que les quatorze lettres isolées incluent les autres lettres de l'alphabet et en constituent le principe. De cette manière, les lettres isolées au sens non explicite (*muʿjama*) sont le principe des 'ouvertures' à la signification explicite (*muʿraba*) et en sont comme l'exégèse. Le complexe procède du simple mais permet aussi d'en découvrir la signification.

Les sourates commençant par un mot sont également de cinq sortes. Elles débutent par une information (*khabar*), une demande d'information (*istikhbār*), un serment (*qasam*), une condition (*sharṭ*) ou un ordre (*amr*). L'information concerne des sourates ayant le même nombre (*muʾtalif al-ʿadad*) ou n'ayant pas le même nombre (*mukhtalif al-ʿadad*). La première catégorie

6 Ces lettres (*al-ḥurūf al-muqaṭṭaʿa*) et leur interprétation ont fait l'objet de nombreux développements dans la littérature exégétique com. Q 2:1 (cf. al-Ṭabarī, com. Q 2:1, éd. M. Shākir i, 205-24). Depuis Nöldeke, la recherche occidentale en a proposé toutes sortes d'explication ; cf. A. Welch, Ḳurʾān, *EI*² V, 413-6 ; K. Massey, Mysterious Letters, *EQ* III, 471-7. Voir aussi les articles réunis par R. Paret dans *Der Koran*, 311-85 et, entre autres : Massey, A new investigation into the "Mystery Letters" ; Shahid, *Fawātiḥ al-Suwar* ; Stewart, The Mysterious Letters, 321-48.

comporte quatre séries de cinq sourates : celles qui commencent par la louange (1, 6, 18, 34, 35), celles qui débutent par la glorification (57, 59, 61, 62, 64), celles qui s'adressent aux hommes et aux croyants (4, 5, 20, 49, 60), et celles qui interpellent le Prophète : (33, 65, 66, 73, 74). La seconde catégorie se divise également en cinq parties, chacune d'entre elles se partageant entre verbes et noms. Treize sourates commencent par un nom simple (9, 17, 24, 39, 47, 48, 55, 69, 71, 83, 97, 101, 104, 108)[7]. Une seule débute par un nom précédé d'une particule du cas indirect (106).

Les sourates commençant par un verbe à l'accompli peuvent être à leur tour divisées entre celles introduites par un verbe dont l'agent est une personne précisément identifiée (*muʿlam*, 23 : les croyants 58 : Dieu) et celles introduite par un verbe dont l'agent n'est pas explicitement désigné (*mughfal*, par exemple : celui qui . . . ou un nom abstrait ou de chose : 16, 17, 21, 25, 54, 67, 70, 80, 102, 111). Les sourates débutant par un verbe à l'inaccompli sont elles aussi de deux sortes : verbe affirmatif (8) ou négatif (75, 90, 98).

Les sourates introduites par une interrogation sont de six sortes selon que la sourate débute par une particule interrogative (76, 88, 94, 105, 107) ou par une particule du cas indirect (78). L'interrogation procède donc de l'affirmation, tout comme le six procède du cinq.

Les sourates introduites par un serment sont au nombre de quinze qui se divisent encore une fois en cinq sortes, selon l'objet du serment : les anges (37), les astres (85 et 86), ce qui dérive des astres (53, 89, 91, 93, 103), les éléments (l'air : 51, 77 et la terre : 52), les êtres engendrés : les règnes animal (doué de parole : 79 et non doué de parole : 100), végétal (95) et minéral (52). L'auteur remarque à propos des éléments que l'air et la terre englobent tout ce qui dans la création est d'ordre subtil ou grossier (*laṭīf/kathīf*). Par ailleurs, l'air est chaud et humide, et la terre froide et sèche. Leur mention implique donc tous les états de la matière. De plus le chaud et l'humide caractérisent la vie et le froid et le sec la mort. Le serment par ces deux éléments, l'air et la terre, représente pour Ibn Abī l-Iṣbaʿ une forme particulièrement éloquente de rhétorique puisque deux serments suffisent pour suggérer l'ensemble de la création.

Les sourates introduites par une locution conditionnelle (*idhā*) sont au nombre de sept. Cette locution est suivie soit par un nom (81, 82, 84) soit par un verbe (56, 63, 99, 110).

7 Il s'agit en fait de quatorze sourates dont quatre (48, 71, 97, 108) ne commençent pas à proprement parler par un nom, mais par la particule *inna* et le pronom pluriel de première personne.

Les sourates débutant par un impératif sont également au nombre de sept. Parmi celles-ci, cinq sont introduite par « dis! » (72, 109, 112, 113, 114), une par l'ordre de glorifier (87) et une autre par l'ordre de réciter (96).

La conclusion de cette première partie revient sur le parallèle entre les deux catégories d' 'ouvertures': *muʿjama* et *muʿraba*, divisées chacune en cinq sortes. La seconde catégorie comporte quant à elle cinq, six et sept éléments. On peut s'interroger certes sur la signification et la pertinence d'une telle taxinomie. Elle vise de toute évidence à démontrer que la structure du Coran est rythmée par sa correspondance avec l'ensemble du cosmos. C'est cette portée cosmique qui fait l'objet du second chapitre.

Numérologie, cosmologie et révélation

Les lettres isolées par lesquelles débutent vingt-neuf sourates du Coran sont mises en rapport avec les vingt-huit mansions de la lune dont le parcours rencontre les étoiles brillantes (*al-darārī*) et le soleil, luminaire majeur (*al-nayyir al-akbar*), selon un rythme ternaire, quaternaire et sextenaire et une suite d'oppositions et de conjonctions. Le lever et le coucher des étoiles sont autant de signes qui permettent de prévoir les évènements du monde, comme l'indique le verset "… et des signes (*ʿalāmāt*), et par l'étoile ils se guident" (Q 16: 16). Pour l'auteur, le Coran, par ces lettres isolées, adresse aux Arabes un discours qui correspond à leurs préoccupations quotidiennes car ils connaissent les *anwāʾ*, le lever et le coucher de certaines étoiles annonçant les précipitations et le temps à venir, correspondant aux mansions lunaires. De plus ces vingt-neuf introductions coïncident avec le nombre des lettres de l'alphabet arabe si on leur ajoute le hamza, d'un point de vue phonétique, ou le *lām-alif*, d'un point de vue graphique. D'une part elles contiennent toutes les sciences relatives au monde supérieur et au monde inférieur qui en procède et révèlent ainsi la toute-puissance de l'Artisan de l'univers (*al-Ṣāniʿ*) d'autre part leur nombre est identique à celui des lettres dont sont composés les mots par lesquels toutes les choses sont exprimées.

Les divisions de ces lettres isolées, entre simples et composées de plusieurs lettres, comme cela a été exposé dans la première partie, donnent lieu à propos des débuts des sourates constitués de différents mots (*al-fawātiḥ al-muʿraba*) à toutes sortes de considérations arithmologiques, à partir des nombres cinq, six et sept. Le nombre vingt-neuf peut se décomposer ainsi : $5 \times 2 + 6 \times 2 + 7 = 29$. Quant au nombre quatre-vingt cinq correspondant à celui des autres débuts de sourates, il est un multiple de cinq ($17 \times 5 = 85$). De même tous les développements arithmétiques liés à ces quatre-vingt cinq 'ouvertures'

aboutissent à des multiples de cinq, preuve que les *muʿraba* dérivent des *muʿjama*. L'auteur rappelle aussi que cinq, six et sept sont des nombres doués de certaines propriétés. Cinq et six sont des nombres 'ronds' (*dawrī*) multipliés par eux-mêmes, ils apparaissent toujours dans le résultat de la multiplication. Six est de plus un nombre parfait (*tāmm*), c'est-à-dire égal à la somme de ses parties (6 = 1 + 2 + 3). Sept est un nombre accompli (*kāmil*) : le nombre de ses chiffres impairs est pair (1, 3, 5, 7 = 4) et le nombre de ses chiffres pairs est impair (2, 4, 6 = 3). Si le nombre cinq s'impose dans toutes ces considérations, c'est qu'il est dit 'rond' ou circulaire. Or les cercles (*dawā'ir*) constituent les principes des choses (*uṣūl al-ashyā'*). Les êtres du monde physique procèdent des éléments qui sont des formes sphériques, produites par le mouvement des sphères célestes. L'importance accordée au nombre cinq tient aussi aux conjonctions, selon cinq directions, entre les cinq planètes, le soleil et la lune, à l'origine des évènements du monde inférieur. L'homme pour qui le monde a été créé et à qui Dieu a fait don de la raison et de l'intelligence saisit tout cela par ses cinq organes associés, selon Ibn Sīnā, aux cinq sens et reliés au cœur et aux cinq facultés de l'âme. L'homme se trouve ainsi apte à assumer l'imposition de la Loi révélée et à observer les cinq piliers de la religion. Le Coran réunit les sourates dont les débuts se répartissent en cinq, six et sept subdivisions, mais le nombre cinq joue un rôle prépondérant, d'autant plus qu'il correspond aux facultés de l'homme ainsi qu'à ses obligations, selon le hadith "L'islam a été édifié sur cinq [piliers]." La Révélation comporte elle aussi cinq types de discours : les récits, les exhortations, les paraboles, les conseils et les statuts légaux. La démonstration part du Coran et y revient après ce détour par la cosmologie et la numérologie.

Retour à la rhétorique

Les débuts des sourates et plus particulièrement les lettres isolées ont pour fonction, dans l'économie de la Révélation, d'indiquer l'existence du Créateur, unique et qualifié des attributs de majesté et de perfection et de son action dans le monde dont il est l'Artisan. Dans le Coran, Dieu prête serment par lui-même, par ses attributs et par ses œuvres. Or cette indication suit la voie la rhétorique : elle procède avec concision (*ījāz*), par implication (*taḍammun*), et conséquence nécessaire (*iltizām*). Les débuts des sourates embrassent également l'ensemble du langage technique et naturel (*al-kalām al-ṣināʿī wa-l-lughawī*) puisqu'ils sont constitués de mots que l'on peut ramener aux catégories de la grammaire (nom, verbe, particule) et qui relèvent des diverses

modalités du discours (information, interrogation, ordre et interdiction, promesse et menace).

Le fait que le début des deux premières *fawātiḥ, muʿraba* et *muʿjama*, soit un *alif* (l'*alif* de *al-ḥamd* dans la *Fātiḥa* et *A.L.M* de la sourate *al-Baqara*) constitue pour Ibn Abī l-Iṣbaʿ la preuve la plus évidente que le début des sourates fait avant tout allusion à l'Artisan du monde et à Ses œuvres. Il affirme à ce propos, pour défendre sa démonstration, le caractère révélé de l'ordre des sourates, invoquant le consensus de la communauté (*ijmāʿ*) et une transmission incontestable (*tawātur*), ce qui montre bien la conception qu'il se fait du texte coranique. L'*alif* est la première des lettres, sa forme est simple alors que celle des autres lettres est complexe, sa valeur numérique est un, le premier des nombres qui procèdent et dépendent de lui, alors qu'il ne dépend de rien il produit les nombres et les abolit en les ramenant à son unité. Il indique donc l'Artisan par conséquence nécessaire (*bi-dalīl al-iltizām*). Quant à l'univers, il est contenu dans le *lām* et le *mīm* d'*A.L.M.* La valeur numérique de ces deux lettres (30 + 40 = 70) renvoie à la valeur cosmique du nombre sept, les sept cieux en particulier. Partagé entre la cosmologie coranique et celle héritée des Grecs qui comporte une huitième et neuvième sphère, il les fait correspondre respectivement au 'Marche-Pied' (*kursī*) et au Trône (*ʿarsh*) et rappelle que le Coran s'adresse en premier aux Arabes qui ne connaissent que le soleil, la lune et les cinq planètes.

Le nombre soixante-dix indique dix séries de sept réalités cosmiques qui embrassent le monde supérieur et inférieur : les cieux, les planètes, les terres, les climats, les métaux, les espèces animales, les nuits, les jours, les portes de l'Enfer et les degrés du Paradis. L'énumération des espèces animales est particulièrement détaillée, notamment à partir du verset : « il en est qui marchent sur le ventre, d'autres sur deux pattes, d'autres sur quatre » (Q 24:45). Signe de son encyclopédisme, l'auteur cite Aristote d'après le *Kitāb al-khawāṣṣ al-kabīr*[8], pour expliquer que les insectes entrent dans la catégorie des animaux à quatre pattes, même s'ils en ont plus.

A.L.M. indique donc Dieu et le monde et l'ensemble des réalités de ce monde et de l'autre, ce que l'on peut également constater pour *al-Ḥamd*, le premier mot de la *Fātiḥa*. Abstraction faite dans ce mot des trois lettres déjà présentes dans A.L.M., il reste le *ḥā'* et le *dāl* dont la somme numérique (8 + 4 = 12) comporte une signification cosmologique : les douze signes du zodiaques par lesquels passent les astres en entraînant par leurs conjonctions le cours

8 S'agit-il de l'ouvrage attribué à Jābir b. Ḥayyān ? Paul Kraus signale que les citations d'Aristote sont fréquentes dans le corpus jābirien, cf. *Jābir Ibn Ḥayyān*, 319-24.

des évènements. Le premier mot de la *Fātiḥa* fait donc allusion, tant par son sens explicite, 'la louange' que par ses implications, à toutes les grâces dont l'homme doit être reconnaissant. Cette signification se retrouve dans deux autres sourates commençant par *al-Ḥamd, al-Anʿām* (6, les Bestiaux) et *al-Kahf* (18, la Caverne), l'une énumérant les grâces de ce monde et l'autre, celles de l'au-delà. De même, les deux autres sourates débutant par *al-Ḥamd* (34, *Saba'* et 35, *Fāṭir*) mentionnent à la suite de la louange les bienfaits de Dieu dans ce monde et dans l'autre. Le nombre de ces cinq sourates commençant par le même mot coïncide par ailleurs avec celui des différentes sortes de *fawātiḥ* et avec le nombre des lettres de *al-Ḥamd*.

Ibn Abī l-Iṣbaʿ soutient que les lettres isolées sont des serments (*aqsām*), comme le montre en particulier les trois lettres *Ṣ, Q* et *N* (sourates 38, 50 et 68), toutes suivies de serments. Il a de nouveau recours à leur valeur numérique pour en déduire la signification. La lettre *qāf* dont la valeur est cent (5 × 20) indique les quatre-vingt dix-neuf Noms divins et le Nom suprême. *Ṣād* (6 × 15) fait allusion aux quatre-vingt dix réalités constitutives de ce monde[9]. *Nūn* (5 × 10) renvoie aux cinquante réalités de l'autre monde[10]. La signification des autres lettres isolées est expliquée de la même manière, à partir de leur valeur numérique. Quant aux serments du Coran, ils embrassent, et de manière beaucoup plus explicite, l'ensemble de la création.

Tous ces rapprochements et significations, tirés en partie de la valeur numérique des lettres, concourent par une voie nouvelle et originale de la rhétorique (*balāgha*) appliquée au Coran à en démontrer l'insupérabilité (*iʿjāz*). Les débuts des sourates expriment tout ce qui est exposé dans ce traité par voie implicite et nécessaire (*bi-ṭarīqay al-taḍammun wa-l-iltizām*) au moyen de trois figures de style : l'allusion (*ishāra*), l'implication (*irdāf*), et l'assimilation ou représentation (*tamthīl*). Ibn Abī l-Iṣbaʿ en donne les définitions théoriques suivantes, reprises à ses traités sur le *badīʿ* : « par l'allusion, le locuteur exprime en peu de mots de nombreux sens par l'implication il exprime une idée au moyen d'un mot qui est proche du mot propre, par l'assimilation, il s'exprime

9 Les 9 sphères, les 2 luminaires (le soleil et la lune), les 5 planètes, les 4 éléments, les 3 règnes, les 6 directions de l'espace, les 7 climats, les 28 mansions lunaires, les 12 signes du zodiaque, les 7 nuits de la semaine et les 7 jours.

10 L'ange de la mort, Nakīr et Munkar, le Livre, le Compte, la Balance, le Ṣirāṭ, le Paradis, l'Enfer, leurs portes respectives (8 et 7), Riḍwān (le gardien du Paradis), Mālik (le gardien de l'Enfer), les gardiens de l'Enfer (19), la récompense, le châtiment, les œuvres bonnes, les œuvres mauvaises (ce qui fait un total de 49).

au moyen d'un mot moins proche mais qui représente ce que signifie le mot propre »[11].

Il est significatif qu'il reprenne, pour expliquer le sens de ces termes, des exemples tirés de la poésie. En réalité seule la notion d'*ishāra* convient à sa démarche rhétorique et apologétique et c'est à elle qu'il recourt quand il revient encore à la signification du début de certaines sourates, comme « Par le figuier » (Q 95:1) qui indique de manière allusive non seulement l'ensemble des végétaux mais également toutes leurs propriétés. Concernant son usage de la valeur numérique des lettres, il répond à un éventuel contradicteur qui lui ferait remarquer qu'on pourrait ainsi analyser la signification d'une lettre d'un vers de poésie, que ceci n'aboutirait à rien puisque les lettres du langage ordinaire, poésie ou prose, n'ont de sens que dans la composition des mots et des phrases. Ceci démontre une fois de plus pour l'auteur le caractère miraculeux et insupérable du Coran et tout particulièrement des lettres isolées au début des sourates. Tout traité d'*iʿjāz* est une apologie de la Révélation. Cette dimension culmine dans le « subtil secret » qu'Ibn Abī l-Iṣbaʿ tient en conclusion à confier à son lecteur. Le miracle du Coran, à la différence des miracles des prophètes antérieurs, perdure. Ceci est possible parce que le Coran a été transmis par un très grand nombre d'autorités sûres garantissant son authenticité (*tawātur*). Le Prophète en a reçu secrètement l'annonce sous la forme d'une énigme (*mulghaz*^{an}) par le début des cent quatorze sourates. A sa mort en effet 114000 compagnons avaient cru en lui[12]. Comment pourrait-on imaginer qu'un tel nombre d'hommes se mettent d'accord pour soutenir un mensonge ? C'est comme si mille compagnons pouvaient attester de l'authenticité d'une sourate. Le début des cent quatorze sourates du Coran annonce donc au Prophète le nombre de ceux qui transmettront son message, de même que certains versets prédisent des évènements à venir.

---

11 *Al-Khawāṭir al-sawāniḥ*, 114. Cf. *Badīʿ al-Qurʾān* 82-5 : « l'allusion consiste à dire en peu de mots un grand nombre de sens, comme ce qu'indique le signe de la main . . . » ; « l'implication consiste à faire suivre un sens par un autre (*tatbīʿ*) ; le locuteur n'exprime pas ce qu'il veut dire par le mot établi dans la langue pour cela, ni par allusion mais par un mot dont le sens s'ensuit du mot employé,, proche par le sens comme celui qui monte en croupe de la croupe (*qurb al-radīf min al-ridf*) . . . » ; « L'assimilation le locuteur n'exprime pas ce qu'il veut dire par le terme propre, ni par l'allusion, ni par l'implication, mais par un terme dont le sens est légèrement plus éloigné mais qui est semblable au terme propre, car le semblable ne ressemble pas à son semblable sous tous les aspects. . . .»

12 Plus loin, p. 129, l'auteur attribue ce nombre au traditionniste Abū Zarʿa al-Rāzī (m. 264/878), l'auteur du *Kitāb al-ḍuʿafāʾ*.

Conclusion

Après avoir consacré l'essentiel de son œuvre à détailler et commenter les figures de style de la poésie et du Coran, Ibn Abī l-Iṣbaʿ a-t-il cherché à ouvrir une voie nouvelle, par delà la stylistique et la rhétorique classiques, pour démontrer l'inimitabilité et l'insupérabilité du Coran? Certes il participe de cette tradition apologétique et rejette pour cette raison la théorie de la *ṣarfa*, soutenue par certains Muʿtazilites, selon laquelle Dieu aurait rendu les hommes incapables d'imiter sa Parole. Le texte du Coran est en lui-même inimitable comme le montre le réseau de sens providentiel et miraculeux que tissent selon lui les débuts des sourates. Si les lettres isolées ont fait l'objet de multiples commentaires dès les débuts de l'islam, le début des sourates dans leur ensemble ne semble pas en effet avoir été traité avant lui de manière systématique. Il ne semble pas non plus que d'autres auteurs après lui n'aient cherché à le suivre dans une direction ou une autre. Comme on l'a signalé, al-Zarkashī reste très concis sur le sujet. Il est significatif également qu'al-Suyūṭī, dans la section de l'*Itqān* consacrée aux *fawātiḥ al-suwar*, ne mentionne qu'Ibn Abī l-Iṣbaʿ et cite quelques extraits de ses *Khawāṭir*[13].

Comme pour les traités classiques d'*iʿjāz*, c'est plus la démarche suivie par l'auteur que son dessein apologétique qui peut susciter notre intérêt. Les *Khawāṭir* nous instruisent sur une certaine vision du monde et de la Révélation et nous donnent une idée de la culture et des préoccupations d'un lettré de l'Égypte ayyoubide. Alors que rien dans ce texte ne permet d'affirmer qu'Ibn Abī l-Iṣbaʿ ait fréquenté au moins les textes du soufisme, en particulier ceux qui voient le monde comme un livre et les lettres comme le principe des choses, l'interprétation qu'il donne d'*A.L.M.* coïncide en partie avec celle d'Ibn ʿArabī[14]. L'idée que tout est contenu dans le Coran vient du Coran lui-même, mais en faire un principe d'exégèse et chercher à le démontrer d'une manière assez systématique, dénote une foi profonde dans l'ordonnance réciproque du Livre et du monde : l'un explique l'autre. Or cette vision du monde, pour coranique qu'elle soit, repose, par le biais de la valeur numérique des lettres, sur une arithmologie dont l'origine remonte au pythagorisme et dont les Ikhwān al-Ṣafā, entre autres, se sont fait l'écho. Ibn Abī l-Iṣbaʿ avait sans doute quelque connaissance de cette littérature marquée par l'hermétisme, comme le montre sa citation d'une des œuvres attribuées à Jābir b. Ḥayyān. Il partage avec les

13 Cf. n. 5.

14 Cf. *al-Futūḥāt al-makkiyya* i, 59-61, et trad. dans Ibn ʿArabi, *Les Illuminations de la Mecque*, 456-64.

lettrés et savants de son temps une conception des rapports entre le monde céleste et terrestre où l'héritage antique s'allie aux données coraniques. Ceci n'a en soi rien d'original mais nous rappelle que nous avons souvent tendance, à la suite des dictionnaires biographiques, à enfermer les savants et lettrés de l'islam dans des classifications trop étroites. Juriste shāfiʿite, poète et critique littéraire, Ibn Abī l-Iṣbaʿ, comme le montrent ses *Khawāṭir al-sawāniḥ*, était ouvert à d'autres formes de connaissance et participait à sa manière, et sous le couvert de la théologie, à une forme de synthèse entre la sagesse de la Révélation et celle des philosophes.

Bibliographie

ʿĀdil Nuwayhiḍ : *Muʿjam al-mufassirīn*, Beyrouth 1983.

Bonebakker, S.A. : Aspects of the history of literary rhetorics and poetics in Arabic Literature, in *Viator : Medieval and Renaissance Studies* 1 (1970) 75-95.

——— : Ibn Abī'l-Iṣbaʿ's text of the "Kitāb al-badīʿ" of Ibn al-Muʿtazz, in *IOS* 2 (1972), 83-91.

Ibn Abī l-Iṣbaʿ al-Miṣrī : *Badīʿ al-Qurʾān*, ed. Ḥ.M. Sharaf, Le Caire 1957.

——— : *al-Burhān fī iʿjāz al-Qurʾān*, eds. A. Maṭlūb et Kh. al-Ḥadīthī, Baghdad 2006, rééd. Beyrouth 2010.

——— : *Khawāṭir al-sawāniḥ fī asrār al-fawātiḥ*, Le Caire 1960.

——— : *al-Taḥrīr fī l-taḥbīr fī ṣināʿat al-shiʿr wa-l-nathr wa bayān iʿjāz al-Qurʾān*, Le Caire 1963.

Ibn ʿArabī : *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Beyrouth s.d., reprod. de l'édition du Caire 1329 AH.

Ibn ʿArabi : *Les illuminations de la Mecque*, ed. M. Chodkiewicz, Paris 1988.

Ibn al-ʿImād : *Shadharāt al-dhahab*, Beyrouth s.d.

Ibn Shākir al-Kutubī : *Fawāt al-wafayāt*, ed. I. ʿAbbās, Beyrouth 1973.

Ibn Taghrībirdī : *al-Nujūm al-zāhira*, Le Caire 1963.

Kaḥḥāla, ʿU.R. : *Muʿjam al-muʾallifīn*, Beyrouth 1993.

Der Koran : trad. R. Paret, Darmstadt 1975.

Kraus, P. : *Jābir Ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, Paris 1986.

al-Maqrīzī : *Kitāb al-sulūk*, ed. M. Ẓiyāda, Le Caire 1956.

Massey, K. : A new investigation into the "Mystery Letters" of the Qurʾān, *Arabica* 43 (1996), 497-501.

——— : Mysterious letters, *EQ*, iii, 471-7.

Shahid, I. : *Fawātiḥ al-Suwar*, The mysterious letters of the Qurʾān, in I. Boullata (ed.), *Literary structures of religious meaning in the Qurʾān*, Richmond 2000, 125-41.

Smith, W. : Criticism in the post-classical period : A survey, in R. Allen et D.S. Richards (eds.), *Arabic literature in the post-classical period*, Cambridge 2006, 406-7.

Stewart, D. : The mysterious letters and other features of the Qurʾān in light of Greek and Babylonian oracular texts, in G.S. Reynolds (ed.), *New perspectives on the Qurʾān : the Qurʾān in its historical context 2*, Londres-New York 2011, 321-48.

al-Suyūṭī : *Ḥusn al-muḥāḍara*, Le Caire 1967.

——— : *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, Le Caire 1951.

al-Ṭabarī : *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl al-Qurʾān*, éd. M. Shākir, Le Caire 1969, t. 1.

van Gelder, G.J. : *Beyond the line. Classical Arabic literary critics on the coherence and unity of the poem*, Leiden 1982.

——— : Ibn Abī l-Iṣbaʿ, in J. Scott Meisami et P. Starkey (eds.), *Encyclopedia of Arabic literature*, Londres-New York 1998, 276-301.

Welch, A : Ḳurʾān, in *EI*[2] v, 413-6.

al-Zarkashī : *al-Burhān fī ʿulūm al-Qurʾān*, ed. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire 1957.

al-Ziriklī, Khayr al-Dīn : *al-Aʿlām : qāmūs tarājim li-ashhar al-rijāl wa-l-nisāʾ min al-ʿArab wa-l-mustaʿribīn wa-l-mustashriqīn*, Beyrouth 1990.

Traditions

Lisān ʿarabiyy mubīn – „klares Arabisch“?

oder: „offenbar Arabisch“, gar „geoffenbartes Arabisch“?

Manfred Kropp

1 Vorbemerkung und Widmung

Die folgenden gemessenen Ausführungen sind Schnitzel aus der Arbeit an einer vielleicht nur subjektiv, zeitgenössisch verstandenen Aufhellung und Glättung dunkler Stellen im koranischen Korpus. Diese Arbeit erfolgt nicht unter gänzlicher Absehung von der traditionellen und kanonischen Deutung, aber deutlich in bemühter Absicht, einfachen sprachlichen und literarischen Prinzipien den Vorrang vor gesuchten, wenn auch im Einzelfall geistreich erfundenen, zum gültigen Verständnis einzelner Wörter und Passagen erhobenen Deutungen in der muslimischen Tradition zu geben, besonders wenn diese Deutungen allzu unbesehen in fast allen nichtmuslimischen, wissenschaftlichen Übersetzungen übernommen werden. Bei einem solchen, in einfache Hör- und Verständnisgewohnheit übergehenen Gleichklang bedarf es zuweilen eines besonderen, wenn auch kleinen, sich in seiner Genese oft rationaler Erklärung entziehenden Anstoßes, zunächst eine Dissonanz zu denken, dann zu formulieren und schließlich in eine neue Textharmonie zu überführen. Auch wenn diese im vorliegenden Fall nur ein oder zwei Details im Verhältnis zum vorherigen Gleichklang in verändert, so sind doch die dabei angewandten Prinzipien und die so gewonnenen Neudeutungen lexikalischer und stilistischer Art von Belang für eine Reihe weiterer Passagen im koranischen Korpus; allerdings kann darauf im Rahmen dieses „Schnitzels“ nur hingewiesen werden.

Einen solchen Schnitzel dem in dieser Festschrift zu feiernden Gelehrten zu widmen, mag gewagt erscheinen, und ist es wohl auch. Zum enzyklopädischen Wissen nicht nur in Sachen Koran, Koranexegese und muslimischer Tradition von Claude Gilliot kann der Verfasser dieser Zeilen, der sich *Coranica* erst seit relativ kurzer Zeit, bedingt durch ein biographisches Detail und beschränkt auf wenige Aspekte widmet, nur bewundernd hinaufsehen. Aber der Mut zu diesem Wagnis kommt ihm aus der lebendigen Erinnerung an Begegnungen mit Claude Gilliot, Begegnungen, in denen er nicht nur reiche Belehrung in seinem Fach erfuhr, sondern auch Anerkennung für die kleinen „Schnipsel,“ die er selbst anzubieten hatte. Die unvergeßliche Bereicherung darüber hinaus

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_016

aber kamen aus der spritzigen und humorvollen Freundlichkeit, mit der er die Unterhaltung auf verschiedenste, persönliche, auch oft sehr gegenwartsbezogene Gegenstände brachte und man gemeinsame – literarische – Vorlieben, wie etwa eine Schrift von Heinrich Heine entdecken konnte.

2 Einleitung

Es gehört zu den Besonderheiten, um nicht zu sagen, Ungereimtheiten der Koranforschung, daß man, auch im deutschsprachigen Raum, zu großen Wert auf die „neue" Koranübersetzung(en) legt, ja geradezu magisch angezogen und geblendet, auf *die* Koranübersetzung starrt (jüngst war auf diesem Feld in Presse- und Klappentexten des betreffenden Verlags ein Meisterstück, gar ein „ein Geniestreich" zu vermelden; vgl. URL: http://www.chbeck.de/Bobzin-Koran/productview.aspx?product=25036; aufgerufen 4. Januar 2013), anstatt textkritische Forschung als notwendigerweise vorher zu schaffende Grundlage zu fördern. In diesem gebannten Starren ergibt sich darüber hinaus, daß sich Übersetzungen gewisser, anerkanntermaßen schwieriger Termini zähe und unverändert halten, auch wenn u.U. schon in der muslimischen Tradition Zweifel an und Argumente gegen eine solche Deutung bestanden und bestehen, schlimmer; schon durch innerkoranischen, kontextuellen Vergleich sich begründete Zweifel melden müßten.

Ein gutes Beispiel dafür ist der Ausdruck:

> *lisān* (*ʿarabiyy*) *mubīn*: fast stereotyp in den Übersetzungen wiedergegeben mit:

„klare, verständliche (arabische) Sprache." Es erübrigt sich, auf die inhaltlich gleichen Versionen in den über 70 Übersetzungen und fast ebensovieler Sprachen einzugehen, die auf der Seite http://tanzil.net/ aufzurufen sind.

3 Das ahnende Verständnis

Im Prinzip führt schon eine Bemerkung von Frants Buhl aus 1903 auf die richtige Spur; hier ist sie zitiert nach der deutschen Übersetzung des dänischen Originals *Das Leben Muḥammads* (Deutsch von Hans Heinrich Schaeder, S. 164): „Aber er sucht mit noch einer höchst sonderbaren Argumentation seine Gegner zu widerlegen: die Sprache des Mannes [der ihn lehrt (Zusatz von mir)], auf den sie zielen, ist eine fremde, aber dies (was ich verkünde) ist eine

verständliche arabische Sprache (16, 105 [= 16,103 in kufischer Verszählung]). *Diese Bemerkung ist so unklar, daß sie nicht nur seine Gegner, sondern auch den historischen Forscher zu verwirren geeignet war*. [Hervorhebung von mir] Wenn er auf diese Weise wirklich die Tatsache selber ableugnen zu können geglaubt hat, so ist das einer der ersten moralischen Makel, die wir im Koran beobachten können; aber eher sind diese Worte doch wohl so zu verstehen, daß er damit zu beweisen meinte, seine Erzählungen seien nicht eine einfache Reproduktion dessen, was Fremde ihm erzählt hatten, sondern eine auf *direkter Offenbarung* [Hervorhebung von mir] beruhende Wiederholung und Bestätigung dessen.“

Im Grunde hat Buhl damit die Stelle richtig erklärt, wie wir sehen werden, auch wenn er für die oben angegebene Übersetzung nicht die Konsequenzen gezogen hat. Die feine Ironie seiner Bemerkung kennzeichnet sein ganzes Buch. Frants Buhl schöpft für sein Verständnis arabischer koranischer Texte aus seiner großen Erfahrung auf dem Feld der hebräischen und der semitischen Lexikographie allgemein.

4 Die Wurzel BYN im Koran

Die Wurzel BYN wird im Text des Korans v. a. im 2. Stamm als *bayyana* „verdeutlichen; erklären“ evtl. auch „übersetzen“ – wenn man syrischen Einfluß auf das Wortfeld annehmen will – gebraucht. Der 4. Stamm *abāna* „deutlich machen, sicher erklären“ ist als finites Verb (in der kanonischen Lesung!) nur einmal belegt, Q 43:52 „er kann sich kaum verständlich machen“ (in traditioneller Deutung).

أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَـٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ

> Oder bin ich nicht besser als dieser, der verächtlich ist und sich kaum deutlich äußern kann?

Hier kann allerdings, wie auch bei den anderen Stellen für das Partizip mubīn eingewandt werden, daß das betreffende Wort in der *fāṣila*-(koran. Prosa-Reim)-Stellung steht, somit eigentlich *yubayyin* bzw. *mubayyin* lauten müßte, und nur als notwendige Reimform dem 4. Stamm angepaßt ist.[1] Eine plausiblere Deutung wird sich im Laufe der Untersuchung ergeben.

1 Vgl. zu den „poetischen Lizenzen“ koranischer Reimprosa Devin Stewart: Rhymed Prose, in EQ iv, 476–88; besonders 482.

Und als weitere Anregung an die Paläographen koranischer Manuskripte: Die Verlesungs- bzw. Lesungsmöglichkeiten des unpunktierten rasm der Wurzel BYN in den verschiedenen Schrifttypen früher Koranmanuskripte und ihrer Ableitungen wären einmal im Zusammenhang aufzuzeigen, wie überhaupt ein Repertorium der Homographen in frühen koranischen Manuskripten mit einem vollständigen Lexikon der – sprachlich akzeptablen – Lesemöglichkeiten ein methodisches Desiderat ist.

5 Das Partizip (Pseudo-Adjektiv) mubīn und seine Verwendung

Daneben ist das Partizip *mubīn*, praktisch ein Adjektiv: „augenfällig, offenbar," weiterhin „klar" öfter belegt. Es bezeichnet den Teufel, als Feind des Menschen, die Schlange, Irrtum, Zauber, Feindschaft im Negativen. Positiv werden qualifiziert der Warner, die Botschaft, die Schrift und schließlich zweimal die arabische Sprache (Q 16:103, 26:195).

Als Hinweis für das Folgende: die URL http://tanzil.net/ erweist sich auch hier als vorzügliches Hilfsmittel zum Studium des Korantextes und von rund 100 Übersetzungen, von den angebotenen Rezitationen einmal abgesehen.

Die 125 koranischen Belege für das Adjektiv *mubīn* sollen hier nicht einzeln aufgeführt werden. Es genügt für diese Untersuchung die Angabe des Bezugsworts und die betreffende Übersetzung. Mit Hilfe des oben angegebenen Internetinstruments kann man Kontext und Übersetzungen in nur zwei anregenden Stunden verfolgen.

Das Wörterbuch zum Koran von Arne A. Ambros[2] gibt für den 4. Stamm der Wurzel BYN für das finite Verb *abāna* „to express o.s. clearly, to make things clear (43/52)." – Das ist die einzige Stelle, in der kanonischen Lesung der 4. Stamm *yubīnu* anstatt des möglichen 2. Stammes *yubayyinu* gelesen wird! – Und für das Partizip *mubīn*: „clearly discernible, evident (matter); making matters clear, clearly understandable (person, text). (unc[lear] in 43/18 *fī l-khiṣāmi ghayru mubīnin*, in a derogatory statement concerning woman." Abgesehen vom verkürzten Kontext des letzten Verses Q 43:18, der eine Deutung nicht erlaubt, ist die Angabe das getreue Abbild der muslimischen Tradition und Deutung. Ist ein Text nicht auch eine Sache? Und was rechtfertigt die penible Trennung in zwei semantische Felder, je nachdem es sich um eine Sache oder eine Person handelt? Weiterhin ist gerade diese Trennung im koranischen Kontext nicht ersichtlich. Beispiele:

2 *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, 46.

a. Zunächst ist der *shayṭān* „Teufel“ der „evidente, offenbare“ Feind: 2:168, 2:208, 4:101, 6:142, 7: 22, 12:5, 17:53, 36:60; 43:62; wie auch der Verführer (*ghawī*): 28:18;
b. Man ist im „evidenten, offenbaren“ Irrtum (*ḍalāl*): 3:164, 6:74, 7:60, 12:8, 12:30, 19:38, 21:54, 26:97, 28:15, 28:85, 31:11, 33:36, 34:24, 36:24, 36:47, 39:22, 43:40, 46:32, 62:2, 67:29;
c. Die Sünde (*ithm, fāḥisha*) ist „evident, augenscheinlich“: 4:50, 4:112, 33:30, 33:58;
d. Autorität und Vollmacht (*sulṭān*) ist „evident, selbstverständlich“: 4:91, 4:144, 4:153, 11:96, 14:10, 23:45, 27:21, 37:156, 40:23, 44:19, 51:38, 52:38;
e. Verlust und Schaden ist „evident, offenbar“: 4:119, 22:11, 39:15;
f. Licht vom Himmel ist „evident, sichtbar, offenbar“: 4:174;
g. Die Schrift, ist wie das Licht vom Himmel „evident, offenbar, offenliegend (geoffenbart?)“: 5:15, 6:59, 10:61, 11:6, 12:1, 26:2, 27:75, 28:2, 34:3, 43:2, 44:2; Schrift und Qurʾān sind „evident, offenbar (geoffenbart?)“: 15:1, 27:1, 36:69 (*dhikr* + *qurʾān*);
h. Der Übermittlungsauftrag (*balāgh*) der Propheten ist „evident, offenbar (geoffenbart?)“: 5:92, 16:35, 16:82, 24:54, 29:18, 36:17, 64:12;
i. Zauberei (*siḥr*) und der Zauberer ist „evident, augenscheinlich, offenbar“: 5:110, 6:7, 10:2, 10:76, 11:7, 27:13, 34:43, 37:15, 46:7, 61:6;
j. Der Horizont ist „sichtbar“: 81:23;
k. Der Erfolg ist „evident, offenkundig“: 6:16, 45:30;
l. Die Schlange aus dem Stab Moses' ist „sichtbar, augenscheinlich“: 7:107, 26:32;
m. Der Warner und die Warnung sind „evident, offenkundig, augenscheinlich“: 7:184, 11:25, 15:89, 22:49, 26:115, 29:50, 38:70, 46:9, 51:50, 51:51, 67:26, 71:2;
n. Eine Flamme ist „evident, augenfällig“: 15:18;
o. Ein *imām* (unklarer Bedeutung: Hauptweg, Hauptbuch?) ist „evident, augenscheinlich“: 15:179, 36:12;
p. Ein Feind, Widersacher ist „evident, offenkundig, bekannt“: 15:89, 16:4, 36:77, 43:18 (Widerstreit *khiṣām*)
q. Falschheit ist „evident, offenkundig“: 24:2;
r. Gerechtigkeit, Recht ist „evident, offenkundig“: 24:25, 27:79;
s. Eine „Sache“ ist „evident, offenkundig“: 26:30;
t. Güte ist „evident, offenkundig“: 27:16;
u. Eine Prüfung ist „evident, offenkundig“: 37:106, 44:33;
v. Unrecht und Übeltäter sind „offenkundig“: 37:113;
w. Undankbarkeit ist „offenkundig“: 43:15;
x. Der Gesandte Gottes ist „evident, augenfällig, sichtbar“: 43:29, 44:13;

y. Rauch ist „sichtbar, augenfällig“: 44:10;
z. Eroberung oder Urteil, Entscheidung (?) (*fatḥ*) ist „evident, offenkundig“: 48:1;

6 „In klarem Arabisch“ oder „offenbar in Arabisch“

Lisān ʿarabiyy mubīn „klare arabische Sprache“ bleibt im Kontext der anderen Verwendungen des Wortes *mubīn* erklärungsbedürftig, denn „augenfällig, offenbar“ ist Sprache zunächst einmal nicht. Ein Ausweg ist der Vorschlag, ohne Änderung des rasm *mubayyan* „erklärt,“ vielleicht: „übersetzt“ zu lesen.

Dies hätte in Q 14 (Ibrāhīm), 4 seine Stütze:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

> Und Wir haben keinen Gesandten gesandt, außer in der Sprache seines Volkes, damit er ihnen (die Botschaft) klar macht (= übersetzt?).[3]

Ebenso gibt es Bezugswörter, bei denen die Formen der Adjektive zwischen *mubīn* und *mubayyin* wechseln; z.B. für *fāḥisha* „Sünde, Ungeheuerlichkeit“ (Q 65:1).

Die Koranstellen zur „klaren arabischen Sprache“:

16 an-Naḥl, 103:

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ

> Und Wir wissen sehr wohl, daß sie sagen: ‚Es lehrt ihn nur ein menschliches Wesen.‘ Die Sprache dessen, auf den sie hinweisen, ist eine fremde, während dies hier deutliche arabische Sprache ist.

26 al Shuʿarāʾ, 195 im Zusammenhang:

3 Übersetzungen, wenn nicht anders angegeben, nach ʿA. al-Ṣāmit, F. Bubenhei und N. Elyas (eds.), *Der edle Qurʾān.*

وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ
مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾

> Und er ist ganz sicher eine Offenbarung des Herrn der Weltenbewohner; (192) mit dem der vertrauenswürdige Geist herabgekommen ist (193) auf dein Herz, damit du zu den Überbringern von Warnung gehörst, (194) in deutlicher arabischer Sprache. (195) Und er ist wahrlich in den Schriften der Früheren (erwähnt).

Das Wort *lisān* kommt nur 15 mal im Koran vor, in verschiedener Bedeutung: vom konkreten „Zunge“ über „Ruf, Ansehen“ bis eben zur Sprache. Es gibt die arabische Sprache (Q 16:103; 26:195), was immer auch „arabisch“ sein mag. Die beiden angeführten Stellen werden in der muslimischen Tradition praktisch gleichlautend gedeutet; dem schließen sich die Übersetzer der verschiedensten Sprachen an: deutliche arabische Sprache – arabo chiaro – claire langue arabe (Hamidullah: arabe très claire); im Englischen bleibt die Nuance mit „plain“ gegen „eloquent Arabic,“ ein Übersetzer (Sarwar) wagt allerdings „interpreting.“ Damit ist der Interpretationsspielraum erschöpft.

Nun erweist sich in Durchsicht der koranischen Belege die Trennung der Bedeutungen klar = sichtbar, offenkundig (für Sachen) und klar = klar machend, bzw. verständlich sein (für Personen und Texte) als durchaus künstlich. Zum ersten sind in der Gruppe „offenbar, offenkundig“ durchaus Personen (Teufel, Widersacher, Gottesboten); eine Übersetzung „der Teufel ist euch ein klarmachender, verständlicher Feind“ ist gekünstelt und unangemessen. Zum anderen ist „in klarer = offenkundig arabischer Sprache“ eine den anderen Belegen gleichgestellte Deutung. Das „Klare“ bezieht sich eben sich eben nur (adverbiell) auf die „offenbare, offenkundige, bekannte“ Existenz der Sache oder der Person.

Dies gilt auch für die Stelle Q 43:52:

أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَـٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ

Gewöhnlich gedeutet als:

> Oder bin ich nicht besser als dieser, der verächtlich ist und sich kaum deutlich äußern kann?

Mögliche Übersetzungen der Phrase *lā yakādu yubīnu* in Licht der Parallelstellen:

> . . . einer, der kaum sichtbar ist, d.h. der kaum auftreten kann, ein verächtlicher (Knirps), der kaum zu sehen ist, dessen Rolle nicht evident ist, eine kaum präsentable Figur. (Kropp).

Genauso wäre mit Q 43:18 zu verfahren; an dieser Stelle ist zudem die gesamtsyntaktische Fügung des Passus in praktisch keiner Übersetzung erkannt oder in der Deutung durchgeführt (nebenbei bemerkt ein Musterbeispiel für das zähe und beharrliche Abschreiben der Übersetzer und Kommentatoren):

﴿١٦﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَٰنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ
﴿١٧﴾ أَوَمَن يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴿١٨﴾

> Wenn einem von ihnen verkündet wird, (ihm sei geboren), was er dem Erbarmer zum Beispiel zuschreibt, bleibt sein Gesicht finster, und er ist voller Gram. (17) Wollen sie denn wirklich solche (Gott zuschreiben), die im Schmuck aufgezogen werden und sich im Streit nicht deutlich genug ausdrücken? (18).[4]

Es handelt sich im Zusammenhang um die Streitfrage, ob (weibliche) Engel Töchter Gottes sein können. Das Gegenargument ist die Aussage, über die Reaktion der Verfechter dieser Auffassung, wenn ihnen die Geburt einer Tochter angesagt wird. Nicht erkannt wird in den gängigen Übersetzungen der *parallelismus membrorum* zwischen Vers 17 und 18. Vers 18 führt nicht das Argument fort, sondern variiert die Aussage von Vers 17, deutlich zu erkennen am abschließenden Ḥāl-(Zustandssatz), der sich jeweils auf die Reaktion des neuannoncierten Tochtervaters bezieht; dies führt zum Übersetzungsvorschlag:

> Wenn einem von ihnen verkündet wird, (ihm sei geboren), was er dem Erbarmer zum Beispiel zuschreibt, bleibt sein Gesicht finster, wobei er ist voller Gram ist, (17) oder (wenn verkündet wird, ihm sei geboren) jemand (= eine Tochter), die im Schmuck aufgezogen wird, (bleibt sein Gesicht finster,) wobei er seinen Widerstreit = (sein Hadern mit dem Schicksal) nicht offen zeigt. (18) (Kropp).

Eine ausführliche und im Textzusammenhang der Sure 43 argumentierende Neudeutung dieser beiden Koranstellen ist einer anderen Arbeit vorbehalten.

4 Khoury, A.T. *Der Koran. Arabisch-Deutsch.*

Daß sich die Deutung „klar = verständlich“ so eindeutig und dogmatisch an den Stellen, die von der arabischen Sprache handeln, verfestigt, hat letztlich nichts mit dem Inhalt des Korans oder Kontext zu tun, sondern mit dem unerschütterlichen Dogma betreffend die arabische Sprache (das übrigens nicht nur von Muslimen verfochten wird). Hier liegt Wesen und Kern (späteren) arabischen Selbstverständnisses. Die arabische Sprache ist die höchste Kulturleistung des arabisch(sprechend)en Volkes, unübertrefflich und von höchster Klarheit. Letztgültiger Beweis dafür ist, daß Gott sie für seine (letzt(gültig)e) Verkündigung wählte, mit all den logischen Konsequenzen für Sprache und Inhalt der vorherigen Offenbarungen. Freilich steht diese Auffassung nicht ganz mit dem Koran selbst im Einklang. Sicherlich wird den früheren Verkündigungen Änderung und Verfälschung zugeschrieben. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß Gott sich jedem Volk durch einen Gesandten mit – einer doch wohl authentischen – Botschaft in der jeweiligen Sprache geoffenbart hat; vgl. oben Q 14:4.

Nachdem nun die Botschaft des Korans in offenbarem und offenkundigem Arabisch festgestellt wurde,

> – und diese Feststellung macht keine Aussage über Natur und Inhalt der Botschaft wie etwa Q 3:7:
>
> هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾
>
> Er ist es, der das Buch auf dich herabgesandt hat. In ihm gibt es eindeutig festgelegte Zeichen – sie sind die Urnorm des Buches – und andere, mehrdeutige. Diejenigen, in deren Herzen Abweichen von der Wahrheit steckt, folgen dem, was in ihm mehrdeutig ist, im Trachten danach, (die Menschen) zu verführen, und im Trachten danach, es (eigener) Deutung zu unterziehen. Um seine Deutung aber weiß niemand außer Gott. Und diejenigen, die im Wissen fest gegründet sind, sagen: ‚Wir glauben; das eine und das andere ist von unserem Herrn.‘ Jedoch bedenken (es) nur die Einsichtigen.“ (Khoury)

soll der Versuch gemacht werden, diese Aussage noch etwas zu verfeinern, zu präzisieren.

7 Von „offenbar" zu „geoffenbart"

Jüngst hat Federico Corriente in „Some notes on the Qurʾānic lisānun mubīnun and its loanwords" auf eine Parallele in einem Text aufmerksam gemacht, der auch sonst für Erzählungen, Motive und Wendungen im Koran als Quelle in Frage kommt, das Buch der Jubiläen, bekannt, außer in griechischen, hebräischen und syrischen Fragmenten, nur in seiner äthiopischen Übersetzung:

> Already in 1983, while annotating our Spanish translation of the Ethiopic Book of Jubilees, we came across a striking verse (12:25) in which God ordered his angel to teach Abraham ‚the clear language', i.e., Hebrew, the language of the Creation, by then forsaken by men, so that they would speak it again. Our attention was not attracted so much by such an obvious anachronism, befitting the linguistic nostalgia for the dead sacred language, characteristic for the circle of which this literature stemmed, as by the actual expression used to convey that concept, namely, Gəcəz *ləssanä əntä tastärəʾī*, i.e., ‚notorios language.' Since this work appears to be a translation from a Greek original, we can reasonably guess that the Ethiopic is rendering a Greek *he phainomene dialektos*, which in turn would reflect the Hebrew *lāšon rāʾuy* ‚appropriate language,' therefore, ‚chosen,' Some of these conclusions may be hurried, but our interest was immediately awaken by the close semantic similarity between the Ethiopic and Greek phrases on one side and, on the other side, the Arabic *lisānun ʿarabiyyun mubīn* in Qurʾān 16:103 and 26:195, whereby it is stressed that God chose this type of language in order to ensure that His message to the Prophet would be carried straight, i.e., without a foreigner go-between, and clear, so that the Arab nation could no longer claim ignorance of the preceding heavenly revelations to other linguistic communities.[5]

Der Hinweis auf diese Stelle war essentiell für die weitere Untersuchung. Zwar ist die Annahme des angegebenen griechischen Ausgangspunkts abzulehnen, aber es erweist sich, daß die Stelle Jubiläen 12:25 zumindest für die äthiopische Fassung nicht isoliert steht, sondern auf weitere Stellen im AT (hier in

5 31–2.

der äthiopischen Übersetzung der Septuaginta) führt, wo sich die äthiopische Wendung *əntä tastärəʾī* ‚welche sichtbar, offenbar ist,‘ als getreue Wiedergabe einer überraschenden und seltenen griechischen Übersetzung eines hebräischen Wortes erweist.

Als erster Einwand sei hier schon gesagt, daß – *lāšon rāʾuy* ist mittel- neuhebräisch ist, nicht als Vorlage für die griechische und äthiopische Version in Frage kommt.

8 Das Buch der Jubiläen – äth. Kufale – „die kleine Genesis“ und der Koran

Das Buch der Jubiläen wird von christlicher Seite gewöhnlich zu den Apokrypha, von jüdischer zu den Midraschim gerechnet. In Äthiopien hat es den Rang eines kanonischen Buches der Bibel. Es handelt sich um eine Nacherzählung der Genesis mit ausschmückenden Details.

Die Beziehungen zwischen dem Buch der Jubiläen und verschiedenen koranischen Passagen, besonders Abraham betreffend, sind seit einiger Zeit bekannt. Zusammenfassend darüber handelt Jan Van Reeth.[6] Es handelt sich dabei besonders um Q 19:41–50 und Q 21:51–73. Van Reeth ist an inhaltlichen Aspekten interessiert; Sprachliches behandelt er am Rande, z.B. den Fall eines *dativus ethicus* in der Sīra des Ibn Hishām nach syrischem Vorbild.

Der äthiopische Text des Buches der Jubiläen – übersetzt wahrscheinlich im 6. Jhdt. aus dem Griechischen – schließt somit auch eine zeitliche und räumliche Lücke zwischen dem hebräischen Original (ca. 170 v.Chr.; wohl in Qumran beliebt, aber dann zumindest in der handschriftlichen Tradition bei den Juden ab dem 2. Jhdt. n.Chr. verschwunden) und der griechischen Übersetzung (3.-4. Jhdt. n.Chr., aber für das vorislamische Arabien wohl kaum von Bedeutung); ob eine syrische Übersetzung vorlag, ist umstritten; es sind nur kurze Auszüge in syrischen Schriften vorhanden. Das äthiopische Jubiläenbuch war eine „neue,“ wichtige und vielgelesene Schrift, die wie die äthiopischen Psalmen, einfach und direkt in Arabien bekannt werden konnte. Dazu bedarf es nicht der Hypothese von Judenchristen, die – mitsamt Schrifttum – in der „abgelegenen Ecke Arabiens“ jahrhundertelang weiterlebten, nachdem sie in anderen Regionen verschwunden waren.[7]

---

6 J. Van Reeth, „Le Prophète musulman en tant que Nāṣir Allāh.“

7 Als Grundlage der folgenden Ausführungen über die (äthiopischen) Jubiläen, die seit ihrer Entdeckung in mehreren Editionen und Übersetzungen vorliegen, dient: *The Book of Jubilees*, ed. J.C. Vanderkam.

9 Die „sichtbare“ Sprache“ und andere Verwendungen für äth. astärʾayä im Buch der Jubiläen

Ləssan əntä tastärəʾī „sichtbare, offenbare“ Sprache ist, wie auch die anderen Stellen für das Verbum *astarʾayä* „sichtbar sein, werden“ ein crux interpretationis und in der Literatur kontrovers diskutiert. Die fragliche Stelle in Jub 12:25:

Jubiläen 12:25–6:

12:25 Then the Lord God said to me: ‚Open his mouth and his ears to hear and speak with his tongue in the revealed language‘ (*ləssan əntä tastärəʾī*). For from the day of the collapse it had disappeared from the mouth(s) of all mankind. 12:26 I opened his mouth, ears, and lips and began to speak Hebrew with him – in the language of the creation (*ləssan zä-fəṭrät*; vgl. muslimisch-arab.: fiṭra!).

Anmerkungen des Hrsg. u. Übers:

12:25 revealed: Littmann (63, n. a) wrote: « . . . vielleicht hier wieder (wie 2,29 u. 3,15) = *-rāʾūy*). That would, though, be an unusual meaning for the qal passive participle; a niphal form would be expected.

Anm. von mir: *rāʾūy* im mittel- und neuhebräischen in der Bedeutung von „passend, angemessen,“ auf die Hrsg. gerade hier nicht reflektiert.

collapse: The same word as in 10:26 is used here. In 10:26 the fallen tower was given the name the Collapse. disappeared: Literally: came to rest.

Jubiläen, 2:29:

2:29 Inform and tell the Israelites the law (which relates to) this day and that they should keep sabbath on it and not neglect it through the error of their minds lest they do (any) work on it – (the day) on which it is not proper (*zä-i-yəkäwwən zä-yastärəʾi*) to do what they wish, namely: to prepare on it anything that is to be eaten or drunk; to draw water; to bring in or remove on it anything which one carries in their gates – (any) work that they had not prepared for themselves in their dwellings on the sixth day.

Anmerkungen des Hrsgs. u. Übers.:

2:29 (the day) on which it is not proper to do what they wish, namely: Behind the translation is the assumption that *zä-i-yəkäwwən* refers to the sabbath . . . The words *zä-yastärəʾi lä-gäbirä* are rendered „it is not proper to do.“ Mss. 12 17 25 prefix the negative particle to *yastärəʾi.* Berger translates: „die nicht geschehen soll und [= 17 which adds this conjunction] die nicht gesehen werden soll.“ Cf. Littmann: „die sich nicht geziemt, [nämlich] an ihm ihren [eigenen] Willen zu tun.“ Charles renders in a similar fashion. Littmann (p. 43, n. h) suggested the original Hebrew *šə-lo yəhwe rāʾūy*, with the last word having its later meaning. Goldmann: *wə-lo yeraʾeh la-ʿasot bo.* Charles and Littmann have

translated correctly, but the point at which the author specifies what is not appropriate is after ፈቃዱ፡ as the conjunction ወ suggests (cf Berger, 331, n. g to v 29).

Anmerkung von mir:

In beiden Fällen fügt sich die Deutung: „evident = bekannt = offenbar, geoffenbart“ zwanglos in den Kontext, der von Gottes Gebot handelt. Alle Konjekturen auf einen hebräischen Text kleben zu sehr an der Wurzelverwandtschaft zu äthiopisch *astärʾayä* (Wurzel RʾY), anstatt zu untersuchen, welche griechischen – und davon ausgehende: hebräischen – Äquivalente das äthiopische Wort übersetzt.

Jubiläen 3:15:

3:15 During the first week of the first jubilee Adam and his wife spent the seven years in the Garden of Eden working and guarding it. We gave him work and were teaching him (how) to do everything that was appropriate (*zä-yastärəʾi*) for working (it).

Anmerkung des Hrsgs. u. Übers.:

3:15 guarding: The word could also be translated „keeping“ (as in 3:9), but in light of V 16 „guarding“ is quite likely. C.f. Dillmann (1850): „hüteten“; Littmann: „hütete.“

that was appropriate: *zä-yastärəʾi* here, as in 2:29, has aroused debate. Dillmann (1850): „sichtbare“; Littmann: „was sich … erstreckt“ (again suggesting[8] that it reflects Hebrew *rāʾūy* [= Hartom]); Goldmann: *ašer yeraʾeh*; Charles (1902): „that is suitable“; and Berger: „was sich … bezieht.“ The translation „visible, revealed“ seems unlikely (but see Charles, 1902, p. 25, n.), while „suitable, appropriate“ fits the context.

Anmerkung von mir:

Es bleibt dunkel, warum die Übersetzung „offenbar, geoffenbart“ hier unpassend sein soll. Es handelt sich doch um Arbeitsanweisungen Gottes, gemäß seinem „offenbaren, geoffenbarten“ Gebot; s.o.

Eine weitere Verwendung des Verbs *astärʾayä* in anderem Zusammenhang in Jubiläen 16:1:

16:1 On the first of the fourth month we appeared to Abraham (*astärʾayna-hu lä-Abräham*) at the oak of Mamre. We spoke with him and told him that a child would be given to him from his wife Sarah.

Anmerkung von mir:

Hier in der einfachen Bedeutung „sich zeigen, sichtbar werden.“ Diese verschiebt bzw. spezifiziert sich je nach Zusammenhang in „offenkundig, offenbar, ergo: bekannt sein“ bzw. „geoffenbart werden oder sein.“

8 45, n. a – with Barth, *Deutsche Litteraturzeitung* 16, Nr. 34 (1895), 1063.

Klarheit über die Bedeutungen von *astär'ayä* in diesen Texten läßt sich gewinnen, wenn man die griechischen Ausgangsvokabeln, die der äthiopische Übersetzer wiedergeben wollte, heranzieht. Dies läßt sich nicht für das Buch der Jubiläen machen; alle bisher bekannten griechischen, aber auch die hebräischen, syrischen und lateinischen Fragmente umfassen gerade nicht die oben behandelten Stellen. Doch ist es gerechtfertigt Vergleichsstellen des AT heranzuziehen. Inhaltlich schreibt ja das Buch der Jubiläen Genesis und Anfang Exodus aus. Die äthiopischen Fassungen der Jubiläen werden darüber hinaus des öfteren sprachlich und stilistisch an die äthiopische AT-Übersetzung der betreffenden Bücher angepaßt.

10 Äth. *astär'ayä* „sichtbar, offenkundig, offenbar sein, machen" und seine griechischen und hebräischen Ausgangswörter im AT

Gen 1:9:

1. Mose 1:9: και ειπεν ο θεος συναχθητω το υδωρ το υποκατω του ουρανου εις συναγωγην μιαν και **οφθητω** η ξηρα και εγενετο ουτως και συνηχθη το υδωρ το υποκατω του ουρανου εις τας συναγωγας αυτων και **ωφθη** η ξηρα

1. Mose 1:9: Dann sprach Gott: „Die Wassermassen unter dem Himmel sollen sich an einer Stelle sammeln. Das Land soll *zum Vorschein kommen*." So geschah es

1. Mose 1:9:

ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה ויהי כן

Gen 8:5:

1. Mose 8:5: το δε υδωρ πορευομενον ηλαττονουτο εως του δεκατου μηνος εν δε τω ενδεκατω μηνι τη πρωτη του μηνος **ωφθησαν** αι κεφαλαι των ορεων

1. Mose 8:5: Das Wasser nahmen immer weiter ab, sodass man am ersten Tag des zehnten Monats die Bergspitzen sehen konnte.

1. Mose 8:5:

והמים היו הלוך וחסור עד החדש העשירי בעשירי באחד לחדש נראו ראשי ההרים

Jesaia 47:2:

Jesaja 47:2: λαβε μυλον αλεσον αλευρον **αποκαλυψαι** το κατακαλυμμα σου **ανακαλυψαι** τας πολιας ανασυραι τας κνημας διαβηθι ποταμους

Take a millstone, grind meal: remove thy veil, uncover thy white hairs, make bare the leg, pass through the rivers.

Jesaja 47:2:

קחי רחים וטחני קמח גלי צמתך חשפי שבל גלי שוק עברי נהרות

Jesaia 65:1: Jesaja 65:1: εμφανης εγενομην τοις εμε μη ζητουσιν ευρεθην τοις εμε μη επερωτωσιν ειπα ιδου ειμι τω εθνει οι ουκ εκαλεσαν μου το ονομα

I became *manifest* to them that asked not for me; I was found of them that sought me not: I said, Behold, I am here, to a nation, who called not on my name.

Jesaja 65:1:

נדרשתי ללוא שאלו נמצאתי ללא בקשני אמרתי הנני הנני אל גוי לא קרא בשמי

Jesaja 65:1: „Ich war zu *erreichen* für die, die nicht nach mir fragten. / Ich war zu finden für die, die nicht nach mir suchten. / Ich sagte zu einem Volk, das gar nicht zu mir rief: / ‚Hier bin ich! Hier bin ich!‘

Jesaia 66:14:

Jesaja 66:14: και οψεσθε και χαρησεται υμων η καρδια και τα οστα υμων ως βοτανη ανατελει και γνωσθησεται η χειρ κυριου τοις σεβομενοις αυτον και απειλησει τοις απειθουσιν

Jesaja 66:14: Wenn ihr das erlebt, werdet ihr voll Freude sein, / wie frisches Gras sprosst euer Lebensmut.“ Seinen Dienern *offenbart* Jahwe seine Macht, / aber seine Feinde sind von ihm bedroht.

Jesaja 66:14:

וראיתם ושש לבבכם ועצמותיכם כדשא תפרחנה ונודעה יד יהוה את עבדיו וזעם את איביו {ס}

Hesekiel 20:5:

Hesekiel 20:5: και ερεις προς αυτους ταδε λεγει κυριος αφ ης ημερας ηρετισα τον οικον ισραηλ και εγνωρισθην τω σπερματι οικου ιακωβ και εγνωσθην αυτοις εν γη αιγυπτου και αντελαβομην τη χειρι μου αυτων λεγων εγω κυριος ο θεος υμων

Hesekiel 20:5: Sage ihnen: ‚So spricht Jahwe, der Herr: Als ich Israel erwählte, erhob ich meine Hand und schwor den Nachkommen Jakobs einen Eid, in Ägypten *gab ich mich ihnen zu erkennen* und schwor: Ich bin Jahwe, euer Gott!

Joel 3:4 (2:31):

ואמרת אליהם כה אמר אדני יהוה ביום בחרי בישראל ואשא ידי לזרע בית יעקב ואודע להם בארץ מצרים ואשא ידי להם לאמר אני יהוה אלהיכם

Joel 2:31: ο ηλιος μεταστραφησεται εις σκοτος και η σεληνη εις αιμα πριν ελθειν ημεραν κυριου την μεγαλην και επιφανη

Le soleil sera changé en ténèbres, et la lune en sang, avant qu'arrive le grand jour, le jour éclatant du Seigneur.

Joel 3:4:

השמש יהפך לחשך והירח לדם – לפני בוא יום יהוה הגדול והנורא

Mal 3:22 (4:5):

Maleachi 4:5: και ιδου εγω αποστελλω υμιν ηλιαν τον θεσβιτην πριν ελθειν ημεραν κυριου την μεγαλην και επιφανη

Et voilà que Je vous enverrai Élie le Thesbite, avant que vienne ce jour du Seigneur, jour grand et *éclatant*.

Hebr. *norah* „erschreckend, fürchterlich" im gr. mit *epifane* „erscheinend, sichtbar, offenkundig" wiedergegeben; daher im äth. *astär'ayä*! Auf diese übersetzende Gleichsetzung der genannten beiden Wörter in der LXX wäre in einer gesonderten Untersuchung einzugehen, die aber für den hier in Frage stehenden Argumentationsstrang nur eine sekundäre Rolle spielt.

11 Abschluß

Arabisch *mubīn* erweist sich so deutlich als *calque linguistique*, eine Lehnübersetzung von äthiopisch *astär'ayä* mit Bezug auf Wurzel und Grundbedeutung R'Y „sehen", dessen semantisches Feld sich dem äthiopischen Wort angleicht. *Astär'ayä* verfügt über ein durch die Übersetzungen aus dem griechischen angereichertes, fast überladenes semantisches Spektrum, wie dies für die zu Beginn an Fachterminologie arme altäthiopische Sprache typisch ist.

Der Ausdruck *ləssan zä-fəṭrät* „Sprache der Schöpfung" = „Sprache des Schöpferwortes" (in den Jubiläen natürlich das Hebräische) verweist auf den gedanklichen Hintergrund von *lisān ʿarabiyy mubīn*. Es ist „Gottes Schöpfer- und Offenbarungswort auf arabisch", getreu dem koranischen Gedanken, daß Gott zu jedem Volk einen Boten mit seiner (Offenbarungs-)Botschaft in deren Sprache schicke.

In verkürzter Form sei das Ergebnis angegeben: es handelt sich mit *lisān ʿarabiyy mubīn* „der evident arabischen Sprache" um die „arabische Sprache der Offenbarung", und, wie im religionswissenschaftlichen Vergleich als naheliegend und wahrscheinlich anzunehmen, ist diese Sprache oft alles andere als klar und verständlich, der Natur des Gegenstandes, den sie übermitteln soll, angemessen, eher dunkel und vieldeutig.

Bibliographie

Ambros, A.A.: *A concise dictionary of Koranic Arabic*, compiled by Arne A. Ambros with the collaboration of Stephan Procházka, Wiesbaden 2004.

Buhl, F.: *Das Leben Muḥammads*, deutsch von Hans Heinrich Schaeder, 2. unver. Auflage, Heidelberg 1955.

Corriente, F.: Some notes on the Qurʾānic lisānun mubīnun and its loanwords, in: J.-P. Monferrer-Sala und Á. Urbán (eds.), *Sacred Text*, Frankfurt am Main 2009, 31–45.

Khoury, A.T.: *Der Koran. Arabisch-Deutsch*, Gütersloh 1990ff.

al-Ṣāmit, ʿA., F. Bubenhei und N. Elyas (eds.): *Der edle Qurʾān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*, Medina 1422/2002.

Vanderkam, J.C.: *The Book of Jubilees, A critical text*. Edited and translated by J.C. Vanderkam, Lovanii 1989.

Van Reeth, J.: Le Prophète musulman en tant que Nāṣir Allāh et ses antécédents: le ‚Nazôraios‘ évangélique et le livre des Jubilés, in *Orientalia Lovaniensia Periodica* 23 (1992), 251–74.

More Light on Muḥammad's Pre-existence

Qurʾānic and post-Qurʾānic Perspectives

Uri Rubin

1 Introduction

One of the themes that distinguishes Muḥammad's post-Qurʾānic image from his Qurʾānic one is his pre-existence. Several modern scholars, including the present writer, have already studied the Islamic traditions about Muḥammad's pre-existence,[1] but never in the context of his post-Qurʾānic image as compared with his Qurʾānic one. Such a comparison is the subject of the present study. It will demonstrate how Islamic post-Qurʾānic *tafsīr* has read into the Qurʾān ideas that put Muḥammad in a magnified perspective that goes beyond the relatively modest dimensions of his Qurʾānic image.

The case investigated here will be Q 26:219, probably the only Qurʾānic verse which the exegetes managed to adapt to the idea of Muḥammad's pre-existence. We shall begin with an analysis of the internal Qurʾānic context of this passage, with a view to tracing the process in which post-Qurʾānic *tafsīr* has eventually brought the passage into line with ideas about Muḥammad's pre-existence that originally do not seem to have had any Qurʾānic basis. The dogmatic and political aspects of the notion of Muḥammad's pre-existence will also be touched upon.

1.1 *Muḥammad's* Taqallub*: The Qurʾānic Context*

The idea of pre-existence, which is prevalent in Jewish and Christian sources,[2] emerges in the Qurʾān as well. Here it is applied first and foremost to the *kitāb*. This source of divine knowledge is pre-existent, being defined as *umm al-kitāb* (Q 13:39), and is said to have contained the Qurʾān itself (Q 43:4). The Qurʾān is also said to have been contained in a "hidden book" (*kitāb maknūn*) (Q 56:78), or in a "well-guarded tablet" (Q 85:21–22).[3] The idea of pre-existence is applied to the Kaʿba as well, which is defined as the "first house" (*awwal bayt*) (Q 3:96). Another aspect of the idea of pre-existence emerges in verses referring to a

1 Rubin, Pre-existence and light, 62–119. For a previous study, see Goldziher, Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ, 317–44; for a recent study, see Katz, *The birth of the prophet Muḥammad*, 12–29.

2 See Hamerton-Kelly, *Pre-existence*; Schimanowski, *Weisheit und Messias*.

3 On these passages see Jeffery, *The Qurʾān as scripture*, 13–7.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/978900428356_017

primordial contract God made with the prophets, as well as with humankind at large (Q 3:81; 7:172; 33:7).

As for Muḥammad, however, his pre-existence – as perceived in the Qur'ān – is no more than an abstract idea condensed into his name as known to previous prophets who have announced his advent in advance. The most explicit manifestation of the idea, which echoes Jewish and Christian notions about the pre-existent names of the Messiah,[4] is found in Q 61:6, in which Jesus foretells the appearance of Aḥmad. The name Muḥammad also seems to be considered as if recorded in the Old and the New Testament (Q 48:29). His title, *al-nabiyy al-ummī*, the "gentile prophet," is also said to have been written in the same scriptures (Q 7:156–8). Accordingly, several Qur'ānic verses assert that Muḥammad, as well as the Qur'ān, confirm (*muṣaddiq*) the message of the previous prophets.[5] The relationship of Muḥammad to the prophetic legacy of the previous prophets is best demonstrated by his title "Seal of the Prophets" (Q 33:40) which indicates his position as the final and most glorious manifestation of the recurrent prophetic revelation that has been carried through the universal line of successive prophets.[6]

But a material pre-existence of Muḥammad, which forms part of a predestined plan, beginning with his primordial creation and materializing in his birth as a son to a noble ancestry – this is something which can only be found in post-Qur'ānic traditions. These traditions have read the notion back into the Qur'ān, mainly into one single passage found in Sūrat al-Shuʿarā' (Q 26). According to the traditional Islamic chronology of revelation, this *sūra* was revealed in Mecca.[7] Verse 219 of this *sūra* – our case study – belongs to a paragraph that begins in verse 214. This paragraph (Q 26:214–9) reads:

> 214: Warn your nearest kinspersons (*ʿashīrataka-l-aqrabīn*), 215: And lower your wing to him who follows you of the believers. 216: But if they disobey you, say: Surely I am quit of what you do. 217: And rely on the mighty, the merciful, 218: Who sees you when you stand up [in prayer], 219: And [sees] your *taqallub* among those who prostrate themselves (*fī l-sājidīn*).

4 For which see, e.g., Schimanowski, *Weisheit und Messias* 123–9; 210–5; 287–9.

5 Muḥammad: Q 2:101; 3:81. The Qur'ān: Q 2:41, 89, 91, 97; 3:3; 4:47; 5:48; 6:92; 35:31; 46:12, 30.

6 See Rubin, The seal of the prophets.

7 It appears 46th among the Meccan sūras listed by ʿAṭā' al-Khurāsānī (d. 135/753). For his list see Ibn al-Ḍurays, *Faḍā'il al-Qur'ān*, 33–4. The list recurs in later sources; see Robinson, *Discovering the Qur'ān*, 69–70.

This passage refers to Muḥammad's prophetic tasks amongst his nearest blood relations. It contains two contrasting imperatives: "warn" (*wa-andhir*), and "lower your wing" (*wa-ʾkhfiḍ janāḥaka*). The pair of them correspond to other Qurʾānic passages in which the prophet is entrusted with the roles of *nadhīr*, "warner," and *bashīr*, "announcer [of glad tidings]" (e.g. Q 17:105; 34:28; 35:23–4, etc.). These are the two complementary aspects of Muḥammad's prophetic mission which, in the present paragraph, God tells him apply not only to people at large but also to his closest blood-relations. He is expected to warn the latter of the fate awaiting unbelievers (in the next world), as well as to encourage them to become believers by lowering his wing unto them. Here the wing metaphor expresses meekness and gentleness, which corresponds to the prophet's role as *bashīr*. In the present context it suits the intimate circle of persons alluded to in this verse, i.e. Muḥammad's closest *ʿashīra* ("kinspersons"). As for those who reject his mission from amongst his *ʿashīra*, the prophet is requested to tell them: "I am quit of what you do" (*innī barīʾun mimmā taʿmalūn*). Implicit here is the notion that religious duties override blood relationship.

The subsequent imperative is "rely" (*wa-tawakkal*). The prophet is instructed to trust the mighty and compassionate God who sees him while he stands up in prayer (*ḥīna taqūmu*).[8] This means that Muḥammad's prayer unto God renders him worthy of God's protection.

The next clause – *wa-taqallubaka fī l-sājidīn* – carries on the description of Muḥammad's prayer. He prays with his closest followers who prostrate themselves (*fī l-sājidīn*). The accusative mode – *taqallubaka* – indicates that God sees him in the state of *taqallub* among the *sājidūn*. The act of prostration, as dealt with in the Qurʾān, symbolizes submission, and distinguishes the believers who are not too proud to bow to God (e.g. Q 7:206) from the unbelievers whose arrogance hinders them from bowing (Q 84:21; 68:42–3). The prototype of the latter is Iblīs who, unlike the rest of the angels, disobeys God's instruction to bow to Adam (e.g. Q 15:30; 38:73, etc.).[9]

As for Muḥammad's state of *taqallub*, in other Qurʾānic passages, this verbal noun means continuous movement, or turning about in various directions, or journeying from one place to another (Q 16:46; 3:196; cf. 47:19).[10] Accordingly, one may conjecture that Muḥammad's *taqallub* among the *sājidūn* means his moving about among them. While doing so, Muḥammad is in perfect harmony with the *sājidūn* because prayer, too, is a movement. It consists of ever-changing

8 The verb *qāma* occurs quite often in connection with prayer. See Q 4:102, 142; 5:6; 9:84, 108; 18:14; 72:19; 73:2, 20.

9 On the Islamic idea of prostration see Roberto Tottoli, Muslim attitudes towards prostration, I: 5–34; II: 405–26.

10 See Lane, *Lexicon* s.v. *q.l.b.* (2553 col. 2).

postures which culminate in the *sujūd*. During this posture the believer lowers himself to minimum height. Elsewhere the Qur'ān compares the *sujūd* to the ever-changing length of a shadow throughout the different times of day, which indicates that every created object whose shadow changes in position and length carries out the *sujūd* unto God (Q 16:48–9. See also 13:15). Therefore, in the particular context of the communal prayer, Muḥammad's *taqallub* seems to stand mainly for his changing postures while praying with the believers from amongst his closest *ʿashīra*.

On the whole, the *taqallub* verse is part of God's address to the Qur'ānic prophet, which is designed to encourage him in his prophetic mission *vis-à-vis* members of his closest family who are liable to reject his warnings. God instructs him to rely on God's aid and find comfort in the *sājidūn* with whom he prays in perfect harmony. Their collaboration with him ought to be a sign that he is truly a prophet and not an imposter like the "wayward" (*al-ghāwūn*) poets who are rebuked in the passage that immediately follows the *taqallub* verse (Q 26:221–6).

2 Post-Qur'ānic *tafsīr*: Muḥammad's Contemporary Milieu

The *tafsīr* sources pertaining to the Qur'ānic *taqallub* passage contain traditions offering a variety of interpretations. In what follows these traditions will be sorted out according to the changing perception of Muḥammad's *taqallub* that is reflected in each. No relative chronology will be applied to them, which means that the changing approach that will be discerned in them does not necessarily stand for later ideas that have replaced earlier ones, but rather for different concepts that might have been coexistent with each other. The general criterion for the comparative analysis of these traditions will be the extent to which each tradition is related to the notion of Muḥammad's pre-existence.

Many of the post-Qur'ānic *tafsīr* traditions retain the direct link of the *taqallub* passage to Muḥammad's contemporary milieu. These traditions perceive the *sājidūn* as though representing Muḥammad's contemporary followers, and explain Muḥammad's *taqallub* as referring to his prayer. For example, a tradition of ʿIkrima (Medinan d. 105/723) says that Muḥammad's *taqallub* stands for his *qiyām* ("standing up"), *rukūʿ* ("bowing") *sujūd* ("prostrating") and *julūs* ("sitting").[11]

11 ʿAbd al-Razzāq, *Tafsīr* ii, 77. See also al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-bayān* xix, 76; Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, ix, 2829 (no. 16032); al-Samarqandī, *Tafsīr* ii, 486; al-Thaʿlabī, *al-Kashf wa-l-bayān* vii, 183; al-Qurṭubī, *Aḥkām al-Qur'ān* xiii, 144; Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-muḥīṭ* viii, 198.

The same interpretation is traced back to Ibn ʿAbbās,[12] and repeated by Sufyān al-Thawrī (d. 161/777)[13] and al-Farrāʾ (d. 207/823).[14]

Nevertheless, much as this interpretation is close to the internal Qurʾānic context, it seems to owe its dominance in the *tafsīr* sources to completely different considerations. It seems to have provided the believers of the first Islamic century with a Qurʾānic precedent for the technical aspects of prayer which the Qurʾān does not specify, i.e. the fixed series of the physical postures of the praying Muslim. Other interpretations read into the verses under discussion a precedent for the two basic sorts of prayer, the private and the communal ones. Accordingly, the words *ḥīna taqūmu* have been explained as meaning that God sees Muḥammad when he stands up in prayer alone, whereas the word *taqallubaka* has been explained as standing for Muḥammad's participation in the communal prayer with the *sājidūn*. This differentiation is suggested in the commentaries of Muqātil b. Sulaymān (d. 150/767),[15] al-Huwwārī (d. 280/893),[16] Ibn Abī Ḥātim (d. 327/938),[17] and in several others.

But even within the context of Muḥammad's prayer with his contemporary believers, the term *taqallub* has been loaded with other meanings which have taken it from the literal level to the metaphorical one. This comes out in the *tafsīr* of Mujāhid (d. 104/722). He explains that Muḥammad was able to see those who were behind him during prayer (*yaʿnī fī l-muṣallīn, wa-kāna yuqālu: yarā man khalfahu fī l-ṣalāt*).[18] This interpretation is based on the perception of *taqallub* as though derived from *qalb*, i.e. "heart." It implies that the unique potentials of Muḥammad's heart enabled the prophet to see behind his back.[19] The didactic message for the believers is that they should always follow Muḥammad's example, even in his absence, because he always watches them notwithstanding. This idea is stated explicitly in a tradition of the prophet found in the canonical *ḥadīth* compilations, to the effect that Muḥammad ordered the believers to keep their lines in order while praying, because he could see them even when they were behind his back.[20]

12 Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-bayān* xix, 76.

13 Sufyān al-Thawrī, *Tafsīr* 230.

14 Al-Farrā, *Maʿānī al-Qurʾān* ii, 285.

15 Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr* iii, 282.

16 Huwwārī, *Tafsīr* iii, 243.

17 Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr* ix, 2829 (no. 16037).

18 Mujāhid, *Tafsīr* ii, 466.

19 See al-Qurṭubī, *Aḥkām al-Qurʾān* xiii, 144: *innaka tarā bi-qalbika fī ṣalātika man khalfaka ka-mā tarā bi-ʿaynika man quddāmaka.*

20 E.g. al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, Adhān* [10], *Bāb iqbāl al-imām ʿalā l-nās* [71] (= i, 184).

Other interpretations of Q 26:219 depart from the context of prayer altogether, reading into it aspects of the evolving image of Muḥammad as the leader of the Islamic *umma*. Thus a tradition of al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110/728) as recorded by al-Ṭabarī (d. 310/923) says that the verse alludes to Muḥammad's *taqallub* among "the people" (*al-nās*).[21] A more expanded version of al-Ḥasan's interpretation says that Muḥammad's *taqallub* means his turning about (*taṣarrufaka*) and coming and going among his Companions and the believers.[22] Al-Ḥasan's interpretation implies that Muḥammad's *taqallub* takes place among the believers at large, *sājidūn* being their metaphorical description, in which case *taqallub* gains the meaning of overseeing and supervising the people among whom he moves.

Some traditions read into Muḥammad's *taqallub* specific functions of his leadership. According to an interpretation recorded by al-Māwardī (d. 450/1058), the words *ḥīna taqūmu* mean that God sees Muḥammad when he rises to wage holy war on the idolaters. His *taqallub* are the religious laws (*aḥkām al-dīn*) which he lays down for the believers.[23] Another formulation of the same idea is offered in al-Samarqandī's (d. 375/985) *Tafsīr*, to the effect that the words *ḥīna taqūmu* mean that God sees Muḥammad when he rises to summon people to pronounce the Islamic *shahāda*.[24]

3 *Sājidūn* as Prophets

Other interpretations anchor the *taqallub* passage within the universal history of prophetic revelations. One of these traditions, as reported on the authority of Saʿīd b. Jubayr (Kūfan d. 95/713–4), explains Muḥammad's *taqallub* as follows:[25]

> *Kamā kānati-l-anbiyāʾu min qablika.*
>
> [your *taqallub* is] the same as (the one which) the prophets before you were (engaged in).

21 Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-bayān* xix, 76. See also Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr* ix, 2829 (no. 16034).

22 Al-Thaʿlabī, *al-Kashf wa-l-bayān* vii, 184. See also al-Māwardī, *Nukat* iv, 189; Ibn al-Jawzī, *Zād al-masīr* vi, 149.

23 Al-Māwardī, *Nukat* iv, 189.

24 Al-Samarqandī, *Tafsīr* ii, 486.

25 Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-bayān* xix, 76.

Al-Ṭabarī explains that according to this interpretation, the *sājidūn* are the prophets, and Muḥammad's *taqallub* is his turning about (*taṣarruf*), which is the same as that of the prophets before him.[26] This interpretation seems to have been inspired by Muḥammad's Qur'ānic status as the "Seal of the Prophets." Accordingly, Muḥammad's *taqallub* has been turned into a re-enactment of the model of the previous prophets who were his forerunners.

An interpretation recorded in a later *tafsīr* source elaborates on another Qur'ānic aspect of the symbiosis between Muḥammad and the previous prophets. It is found in al-Māwardī (d. 450/1058),[27] and runs as follows:

> *Taqallubu dhikrika wa-ṣifatika ʿalā alsinati l-anbiyāʾi min qablika.*
>
> [*Taqallubaka* is] the recurrence of your remembrance and description in the pronouncements of the prophets before you.

This interpretation identifies the *sājidūn* with the prophets of previous generations who, much in accordance with the view about the pre-existent name of the Messiah (see above), pass on from one generation to the next Muḥammad's own abstract entity that is represented in his name and person as described in their recurrent prophecies.

Further traditions contain more explicit allusions to the transmigration of the abstract, pre-existent Muḥammad through generations of prophets, while identifying the latter with the *sājidūn* of the *taqallub* verse. Ibn Saʿd (d. 230/845) has recorded a tradition of ʿIkrima as related on the authority of his master Ibn ʿAbbās, which says:[28]

> *Min nabiyyin ilā nabiyyin ḥattā akhrajaka nabiyyan.*
>
> [Your *taqallub* is your transmigration] from one prophet to another until [God] has brought you forth as a prophet.

This tradition envisions Muḥammad's transmigration from one prophet to another, which seems to imply his hidden pre-existence in the souls of these prophets. The corporeal Muḥammad is assumed to have emerged in his own generation when his hidden pre-existent entity came out into the open.

---

26 See also Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr* ix, 2829 (no. 16036); al-Thaʿlabī, *al-Kashf wa-l-bayān* vii, 184; Ibn ʿAṭiyya, *Tafsīr* xii, 84.

27 Al-Māwardī, *Nukat* iv, 189.

28 Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* i, 25.

'Ikrima's interpretation recurs as one of the exegetical options of the Qur'ānic *taqallub* in the commentaries of Ibn Abī Ḥātim (d. 327/938),[29] al-Thaʿlabī (d. 427/1035),[30] and al-Māwardī (d. 450/1058).[31] It is found in some *ḥadīth* compilations as well.[32]

3.1 *Jesus and Muḥammad*

The idea of Muḥammad transmigrating through the prophets is reminiscent of some significant pre-Islamic texts. To begin with, Goldziher has pointed out some passages from the pseudo-Clementine writings, which speak about a pre-existent prophetic spirit that runs through the ages, incarnating itself anew in each generation.[33] In fact, this idea can be traced back to a Jewish apocalyptic text found in the *Wisdom of Solomon* (7:27). Here we read about a pre-existent unchanging spirit, which "in every generation she [Wisdom] passes into holy souls and makes them friends of God, and prophets."[34] This structure of thought about generations of prophets bearing the same pre-existent Wisdom seems to be behind I Peter 1:10–2, where the spirit of Christ is said to have dwelt within the prophets, testifying in advance through them the events of his life.[35]

In view of this Jewish and Christian pattern of the idea of pre-existence, it may be assumed that the elevation of Muḥammad to the rank of a similar pre-existent entity wandering through the prophets has its origin in Islamic polemics with Christianity. It was triggered by the general urge to provide the Muslims with a prophet no less elevated than the major prophets of the Jews and the Christians.

The polemical tone is quite apparent in the following *ḥadīth* of the Prophet, transmitted by the Companion Abū Hurayra, which is recorded in Ibn Saʿd's *Ṭabaqāt*. It runs as follows.[36]

> *Buʿithtu min khayri qurūni banī Ādam qarnan fa-qarnan ḥattā buʿithtu mina l-qarni lladhī kuntu fīhi.*

29 Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr* ix, 2828 (no. 16028).

30 Al-Thaʿlabī, *al-Kashf wa-l-bayān* vii, 184.

31 Al-Māwardī, *Nukat* iv, 189.

32 Al-Ṭabarānī, *Kabīr* xi, 362 (no. 12021).

33 Goldziher, Neuplatonische, 337. See also Stroumsa, Seal of the prophets, 72.

34 Hamerton-Kelly, *Pre-existence*, 260, 270.

35 Hamerton-Kelly, *Pre-existence*, 259.

36 Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* i, 25. The *isnād*: 'Amr ibn Abī 'Amr [= Maysara, a *mawlā* of al-Muṭṭalib b. 'Abdallāh] Medinan d. 144/761)←Saʿīd al-Maqburī (Medinan d. 123/741)←Abū Hurayra←Prophet. Cf. Goldziher, Neuplatonische, 340; Rubin, Pre-existence, 71–2.

> I have been sent forth from amongst the best generations of the sons of Adam, generation after generation, until I have been sent forth within the generation in which I live.

Abū Hurayra's tradition recurs in the *Ṣaḥīḥ* of al-Bukhārī (d. 256/869),[37] as well as in other *ḥadīth* and *dalā'il al-nubuwwa* compilations.[38] It implies that the course of transmission of the pre-existent Muḥammad surpasses that of Jesus or, for that matter, of any other prophet.

4 From Prophets to Progenitors

Further exegetical traditions pertaining to the *taqallub* passage reveal a significantly different perception of the identity of the bearers of the pre-existent Muḥammad, as well as of the nature of his pre-existent entity. In some of these traditions, the prophets – the *sājidūn* – appear as bearing Muḥammad's pre-existent essence in their loins (*aṣlāb*). For example, a tradition transmitted by ʿAṭāʾ b. Abī Rabāḥ (Meccan d. 114/732) on the authority of Ibn ʿAbbās explains Muḥammad's *taqallub* as follows:[39]

> *Mā zāla l-nabiyyu yataqallabu fī aṣlābi l-anbiyāʾ ḥattā waladathu ummuhu.*
>
> The prophet never stopped wandering through the loins of the prophets till his mother gave birth to him.

The "loins" of the carriers reappear in another version of ʿIkrima as recorded in several *ḥadīth* sources. It says that Muḥammad's *taqallub* means:

> *Min ṣulbi nabiyyin ilā ṣulbi nabiyyin ḥattā ṣirta nabiyyan.*
>
> (You have transmigrated) from the loins of a prophet to the loins of (another) prophet, till you have become a (corporeal) prophet.[40]

---

37 Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, Manāqib [61], Ṣifat al-nabiyy [23] (= iv, 229).

38 Abū Yaʿlā, *Musnad* xi, 431 (no. 6553); al-Bayhaqī, *Dalāʾil* i, 175.

39 Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr* ix, 2828 (no. 16029). See also al-Thaʿlabī, *al-Kashf wa-l-bayān* vii, 184; al-Wāḥidī, *Wasīṭ* iii, 365; Ibn al-Jawzī, *Zād al-masīr* vi, 148.

40 Al-Haythamī, *Majmaʿ al-zawāʾid* vii, 89; Shāmī, *Subul al-hudā wa-l-rashād* i, 275. See also Ibn Kathīr, *Tafsīr* iii, 352.

The allusion to the "loins" (*aṣlāb*) of the prophets implies that they function as Muḥammad's genealogical ancestors. This notion marks a transition from prophets at large to prophets who are also Muḥammad's progenitors. Thus the image of Muḥammad has been taken one step further away from the Qurʾān in which he still lacks any noble descent.

The same concept is discerned in another version of ʿIkrima's tradition, which is found in al-Wāḥidī's (d. 468/1075) *tafsīr*.[41] It says that Muḥammad's *taqallub* means:

> *Yurīdu fī aṣlābi l-muwaḥḥidīn min nabiyyin ilā nabiyyin ḥattā akhrajaka fī hādhihi l-umma.*
>
> This means [that you, Muḥammad, transmigrated] through the loins of the monotheists, from one prophet to another, till he [i.e. God] brought you forth amongst this nation.

This tradition seems to distinguish between two groups among the carriers of the pre-existent Muḥammad in their loins, namely, prophets and "monotheists." The latter probably stands for Muḥammad's Arab ancestors, the progeny of Abraham and Ishmael; they have been transformed here from *jāhilī* unbelievers to monotheists who have been the bearers of Muḥammad's prophetic essence. To be sure, we have versions in which the carriers of the pre-existent Muḥammad are explicitly defined as his fathers. For example, in the *Tanwīr al-miqbās*,[42] which contains interpretations attributed to Ibn ʿAbbās, one of the suggested exegetical options is that Muḥammad's *taqallub* means:

> [Your *taqallub*] through the loins of your fathers of old (*fī aṣlāb ābāʾika l-awwalīn*).

More detailed is the statement of al-Samarqandī who points out that one of the suggested exegetical options for Muḥammad's *taqallub* is this:

> *Taqallubaka fī aṣlābi l-ābāʾi wa-arḥāmi l-ummahāti min Ādam ilā Nūḥ wa-ilā Ibrāhīm wa-ilā man baʿdahu . . .*

41 Al-Wāḥidī, *Wasīṭ* iii, 365.

42 Al-Fīrūzābādī, *Tanwīr al-miqbās*, 399.

> Your transmigration through the loins of the fathers and the wombs of the mothers, from Adam to Noah and to Abraham and to those after him . . .[43]

The reference to the mothers alongside of the fathers renders the course of transmigration all the more genetic. The names of Adam, Noah and Abraham are of prophets who belong to Muḥammad's genealogical tree. The fact that of all the biblical prophets, only these three are mentioned implies that from Abraham on, Muḥammad's pre-existent essence is assumed to have continued moving not through Isaac, Jacob, etc. – the forefathers of the Israelite prophets as well as of Jesus – but rather through Muḥammad's actual Arabian ancestors, beginning with Ishmael son of Abraham, all the way down through north-Arabian and Qurayshī progenitors, to Muḥammad himself.

In this genetic twist of the idea of pre-existence one may sense an effort to defend the status of Ishmael, which in Jewish and Christian sources is perceived as inferior to that of Isaac. A blunt demonstration of the Christian disregard for Ishmael is found in Galatians 4:21–31 where the son born to Abraham by a free woman (Isaac, son of Sarah) is praised as superior to the son of the slave woman (Ishmael, son of Hagar):

> 30 But what does the scripture say? 'Drive out the slave and her child; for the child of the slave will not share the inheritance with the child of the free woman.' 31 So then, friends, we are children, not of the slave but of the free woman.

Sure enough, in the Islamic exposition of the course through which the essence of the pre-existent Muḥammad is being transmitted, the children of the "slave woman" are those who inherit the divine legacy, not the children of the "free woman".

The conversion of prophets to progenitors has an interesting orthographic angle as well. The Arabic word for "prophets" is أنبياء whereas "fathers" is آباء. The obvious orthographic affinity of this pair of words could have facilitated the alternation which resulted in the idea that the prophets who carried the pre-existent essence of Muḥammad were also his biological fathers. Moreover, أنبياء could be easily read as النساء, which could bring the mothers into the genetic transmission of Muḥammad's essence.[44]

---

43 Al-Samarqandī, *Tafsīr* ii, 486. See also al-Qurṭubī, *Aḥkām al-Qur'ān* xiii, 144.

44 See Ibn Manẓūr, *MTD* ii, 27: *mā zāla rasūlu llāhi* (ṣ) *yataqallabu fī aṣlābi l-nisā'i ḥattā walaḍathu ummuhu*. Here "women" [النساء] is probably a scribal error for "prophets" [الانبياء].

5 The Shīʿī idea of Pre-existence

The idea of pre-existence appears not only in the Sunnī *tafsīr* of the *taqallub* verse, but in the Twelver Shīʿī *tafsīr* as well. Generally speaking, the *Shīʿī* version of the idea of pre-existence is applied to the successive line of the twelve imams.[45] The Shīʿī traditions delineate a universal line of divine light that forms part of the spiritual legacy of each carrier which he forwards at the end of his life to his successor. The line begins with Adam and is continued through Noah and Abraham, who is followed by Ishmael, from whom the light is passed on to Isaac, and from him to Jacob and the Israelite prophets, then to Jesus, and finally it reaches Muḥammad through Jesus' legatees. After Muḥammad's death, the journey of the light is continued through ʿAlī and the rest of the imams. The idea of pre-existence is represented here in the perception of the light as a primordial divine entity that is revealed upon earth through each of its human carriers. As with the Sunnī traditions to the same effect, the Shīʿī ones elaborate the Qurʾānic status of Muḥammad as the "Seal of the Prophets," providing him with a position no less elevated than that of Jesus, one which the imams share with him.

But as in Sunnī commentaries, the Shīʿī sources contain no less prevalent traditions about a purely biological line of transmission in which the divine luminous legacy reaches Muḥammad and the imams through their Arabian progenitors. The course of the divine legacy is essentially different here, because it moves on in a genetic process of procreation. According to these traditions, ʿAlī has received his light not directly from Muḥammad, who was not his father, but rather from his own father, Abū Ṭālib. The latter received it from ʿAbd al-Muṭṭalib, the common grandfather of ʿAlī and Muḥammad.[46]

It follows that the transition of prophets into progenitors is represented in the Shīʿī sphere as well. In fact, the Shīʿīs seem to have been the first Muslims to put forward the concept of the Arabian course of Muḥammad's pre-existent essence. In so doing they employed the *tafsīr* of the Qurʾānic *taqallub* verse. This is indicated, to begin with, in the words of al-Rāzī (d. 607/1210), who observes that the Rāfiḍa (i.e. the Shīʿīs) have relied on the verse about Muḥammad's *taqallub*, as well as on traditions, to uphold their tenet that Muḥammad's Arab forefathers were believers. They have maintained that the *taqallub* verse means that God transferred Muḥammad's spirit from one *sājid* to another. Al-Rāzī adds that the tradition that the Shīʿīs have adduced is the

45 See Amir-Moezzi, *The spirituality of Shīʿī Islam*, 133–68.

46 For the differences between the two courses of transmission, see Rubin, Pre-existence, 109–10; *idem*, Prophets and progenitors, 44–5. A detailed list of carriers in the two lines is provided in Amir-Moezzi, *The spirituality of Shīʿī Islam*, 163.

one containing Muḥammad's statement to the effect that God has "advanced me only from the loins of pure men into the wombs of pure women" (*lam azal unqalu min aṣlābi l-ṭāhirīna ilā arḥāmi l-ṭāhirāti*).[47]

The Shīʿī concern for the nobility of Muḥammad's descent is an offshoot of their preoccupation with the nobility of the imams, Muḥammad's offspring through ʿAlī and Fāṭima. This concern is well represented in the fact that the Shīʿī *tafsīr* of the *taqallub* passage focus on the genetic line of the course of Muḥammad's pre-existent essence. For instance, Furāt (third century AH) quotes a tradition of the fifth imam Muḥammad al-Bāqir [Abū Jaʿfar] (d. 114/743) saying that Q 26:219 means:[48]

> *Wa-taqallubaka fī aṣlābi l-anbiyāʾi, nabiyyin baʿda nabiyyin.*
>
> [God sees] your transmigration through the loins of the prophets, one prophet after the other.

Furāt suggests no other exegetical possibilities for Muḥammad's *taqallub* among the *sājidūn*. The same applies to al-Sayyārī (end of third century AH), whose only interpretation is the one saying that Muḥammad's *taqallub* stands for his transmigration through "the loins of the prophets and the believers (*fī aṣlāb al-anbiyāʾ wa-l-muʾminīn*)."[49] Likewise, in al-Qummī's (d. 307/919) comments on Muḥammad's *taqallub*, the only exegetical option is that of the transmigration through previous generations. The tradition that illustrates this is the one of al-Bāqir about Muḥammad's transmigration through "the loins of the prophets" (*aṣlāb al-nabiyyīn*).[50] The comments of al-Ṭūsī (d. 460/1067) are more composite.[51] He begins with the interpretation that keeps Muḥammad's *taqallub* within the context of his ritual movements during prayer, and he then proceeds to point out Ibn ʿAbbās' explanation of the *taqallub*, in the sense of Muḥammad's cyclical incarnation "from one prophet to another" (*min nabiyyin ilā nabiyyin*). We have first met this interpretation in Ibn Saʿd's *Kitāb al-ṭabaqāt*, where it is related by ʿIkrima on the authority of Ibn ʿAbbās (see above). This is followed by another interpretation of the *taqallub* in

47 Rāzī, *Tafsīr* xxiv, 173. Cf. Goldziher, Neuplatonische 332–33; Rubin, Pre-existence, 76 n. 47; Amir-Moezzi, *The spirituality of Shīʿī Islam*, 160 n. 54.

48 Furāt, *Tafsīr* i, 304 (no. 409).

49 Al-Sayyārī, *Qirāʾāt*, 101 (no. 394).

50 Al-Qummī, *Tafsīr* ii, 100.

51 Al-Ṭūsī, *Tafsīr* viii, 68.

the context of Muḥammad's prayer, which is immediately followed by this comment:

> *Wa-qāla qawmᵘⁿ min aṣḥābinā innahu arāda taqallubahu min Ādama ilā abīhi ʿAbdillāhi fī ẓuhūri l-muwaḥḥidīna, lam yakun fīhim man yasjudu li-ghayri llāhi*
>
> Some of our comrades have explained that he (i.e. God) means his (i.e. Muḥammad's) transmigration from Adam till his father ʿAbdallāh, through the loins (*ẓuhūr*) of the monotheists; there was not even one among them who worshipped a god other than Allāh.[52]

In the same manner, al-Ṭabrisī (d. 548/1153) states:

> Some said that the verse means your *taqallub* through the loins (*aṣlāb*) of the *muwaḥḥidūn*, from a prophet to (another) prophet, till he (i.e. God) drew you out as a prophet.

Ṭabrisī goes on to adduce a further version, to the effect that Muḥammad's *taqallub* among the *sājidūn* means his transmigration through the loins of the prophets, one prophet after another, till He (i.e. God) brought him forth out of the loins of his father, always from a legal marital bond (*nikāḥ*), not from an illicit one (*sifāḥ*), since Adam.[53]

5.1 *The Hāshimīs: al-Kumayt*

The earliest manifestation of the Shīʿī interest in the genetic transmigration of Muḥammad's pre-existent essence is to be found outside of the direct *tafsīr* of the Qurʾānic *taqallub* verse. The poet al-Kumayt b. Zayd al-Asadī (d. 125/743) who composed his *Hāshimiyyāt* in praise of the house of Hāshim, addresses Muḥammad in the third Hāshimiyya, saying:[54]

> (*3:39*) *Mā bayna Ḥawwāʾa in nusibta ilā/*
> *Āminata* (*i*)*ʿtamma nabtuka l-hadabu*
> (*3:40*) *Qarnan fa-qarnan tanāsakhūka laka al-/*
> *Fiḍḍatu minhā bayḍāʾu wa-l-dhahabu*

52 *Loc. cit.*

53 Al-Ṭabrisī, *Majmaʿ al-bayān* xxvi, 189.

54 Al-Qaysī, *Sharḥ Hāshimiyyāt al-Kumayt*, 112 (3:39–41). See also Goldziher, Neuplatonische, 335–6; Rubin, Pre-existence, 90–1; Amir-Moezzi, *The spirituality of Shiʿi Islam*, 165–6.

(*3:41*) *Ḥattā ʿalā baytuka l-muhadhdhabu min/*
Khindifa ʿalyāʾa taḥtahā l-ʿarabu

(3:39) Between Eve and Āmina – when your lineage is delineated –
Blooms your long-branched tree.
(3:40) They (i.e. your various mothers) passed you on, generation after generation, and you have possessed
The silver that you received from them, shining, and the Gold,
(3:41) Till your refined house occupied a lofty place among
The (people of) Khindif, ranking higher than the (other) Arabs.

In these verses Kumayt praises Muḥammad for his glorious descent which is represented in his pre-existent essence that passes on in an organic process through the bodies of women who have carried this *qarnan fa-qarnan*, "from generation to generation." As the pre-existent Muḥammad wanders through their bodies, he elicits from them shining silver and gold which symbolize the light of his prophethood.

The allusion to Khindif is significant. According to the traditional Arabian genealogy, Khindif was the wife of al-Yaʾs b. Muḍar and the mother of Mudrika, to whom the Kināna and the Quraysh belonged. She was also the mother of Ṭābikha whose progeny included the Tamīm. Khindif's third son was Qamaʿa, father of ʿAmr b. Luḥayy of the Khuzāʿa.[55] Therefore, Kumayt's assertion that Muḥammad's house occupies a lofty place among Khindif's progeny implies the superiority of Muḥammad's house – namely, that of Hāshim – to the rest of the Khindif tribes, especially to the rest of the Kināna and the Quraysh.

By describing Muḥammad's transmigration through generations of noble mothers, al-Kumayt seems to be using a literary pattern known from Arabic texts reflecting ideas prevalent among the pre-Islamic Arabs.[56] A good example is provided in some poetic verses included in a widely-current *lāmiyya* usually ascribed to the Jewish pre-Islamic poet al-Samawʾal b. ʿĀdiyāʾ:[57]

Ṣafawnā fa-lam nakdur wa-akhlaṣa sirranā/
inātʰᵘⁿ aṭabat ḥamlanā wa-fuḥūlū
ʿAlawnā ilā khayri l-ẓuhūri wa-ḥaṭṭanā/
li-waqtin ilā khayri l-buṭūni nuzūlū

55 On Khindif's sons see e.g. al-Balādhurī, *Ansāb* i, 39.

56 Goldziher, *Muslim studies* i, 46; Rubin, Prophets and progenitors, 44.

57 E.g. al-Marzūqī, *Sharḥ Dīwān al-ḥamāsa* i, 119. See also Rubin, Pre-existence, 72–3.

We are pure not turbid; our hidden essence was purely preserved/
by women who carried us well and by men;
We ascended the best backs and descended/
for a while into the best wombs.

In the same manner, al-Kumayt delineates the genealogical course of the substance of the pre-existent Muḥammad on its female side, i.e. beginning with Eve down to Āmina through Khindif.

The political background to Kumayt's verses seems to be the conviction of the members of the Hāshim that their close blood relationship to Muḥammad provided them – to the exclusion of the rest of the Quraysh, and particularly the Umayyads – with first priority to succeed Muḥammad as leaders of the Muslims. Kumayt's verses indicate that one of the arguments by which the Hāshimīs hoped to assert their rights, which were never duly fulfilled in spite of the short period of ʿAlī's caliphate (36–41/656–61), was the wandering of Muḥammad's pre-existent essence through the loins of the prophet's ancestors down to his mother. This idea implied that Muḥammad's prophecy was inherent in his inborn genes, and therefore his closest relatives could claim the right to succeed him as his *khulafāʾ*, i.e. caliphs. Blood relationship to Muḥammad and authority went hand in hand from the very outset, or – as observed by Madelung in an article about Kumayt's *Hāshimiyyāt* – the Hāshimīs "were thus widely recognized as natural candidates for leadership in the Muslim community and for the caliphate."[58] Therefore it seems that Kumayt's verses should indeed be read in the same context of the Hāshimī claim to political authority in the Umayyad period.

6 The Sunnī Sphere

Despite the intensive Shīʿī elaboration of the notion that Muḥammad's *taqallub* means his transmigration through his Arabian biological forefathers, Sunnīs too found the idea no less suitable to their own devotion to the prophet. Therefore, as we have seen, in several Sunnī *tafsīr* sources the traditions explain the *taqallub* verse in a similar manner.

Outside of the specific commentary on the Qurʾānic *taqallub*, a significant aspect of the Sunnī interest in the transmigration of the pre-existent Muḥammad through his progenitors is reflected in poetic verses attributed to

58 Madelung, The Hāshimiyyāt of al-Kumayt, 24; see also the response to Madelung in Sharon, The Umayyads as *Ahl al-Bayt*, 151–2.

Muḥammad's paternal uncle, al-ʿAbbās b. ʿAbd al-Muṭṭalib. They deserve attention thanks to their similarity to Kumayt's verses, which means that poetic patterns kept floating around in several compositions of different poets. Al-ʿAbbās' verses, including the one about Khindif, are recorded in Ibn Qutayba's (d. 276/890) *al-Maʿānī al-kabīr*; they run as follows:[59]

Min qablihā ṭibta fī l-ẓilāli wa-fī/
mustawdaʿⁱⁿ ḥaythu yukhṣafu l-waraqu
Thumma habaṭta l-bilāda lā basharᵘⁿ/
anta wa-lā muḍghatᵘⁿ wa-lā ʿalaqu
Bal nuṭfatᵘⁿ tarkabu l-safīna wa-qad/
aljama Nasrᵃⁿ wa-ahlahu l-gharaqu
Tunqalu min ṣālibⁱⁿ ilā raḥimin/
idhā maḍā ʿālamᵘⁿ badā ṭabaqu
Ḥattā ʿalā baytuka l-muhaymanu min/
Khindifa ʿalyāʾa taḥtahā l-nuṭuqu

Before that you dwelt well among shadows,
deposited where leaves were stitched.
Then you descended to earth, not as a human being
nor as a morsel or congealed blood –
But as a sperm drop. You sailed in the Ark while
the Flood had reached the mouth of Nasr[60] and his followers;
You were advanced from loins to loins,
when a generation passed away, there came another.
Till your well-kept house gained a lofty place among
the people of Khindif, which is higher than the belts.

Ibn Qutayba has recorded the same verses – but without the verse about Khindif – in his *Taʾwīl mukhtalif al-ḥadīth*, together with a detailed interpretation.[61] These verses describe the course of Muḥammad's prophetic substance from the loins of Adam down to Muḥammad's immediate parents. The various stations are described in Qurʾānic terminology. Thus the first verse states that Muḥammad dwelt among shadows, which, according to Ibn Qutayba's explanation, were the shadows of Paradise. The leaves that were stitched were those covering Adam's loins (see Q 7:22; 20:121) within which

59 Ibn Qutayba, *al-Maʿānī al-kabīr* i, 557–8.

60 One of the idols of Noah's people. See Q 71:23.

61 Ibn Qutayba, *Mukhtalif al-ḥadīth*, 87–9.

Muḥammad's essence was deposited, and as a part of which he descended with Adam and Eve from heaven to earth. Later on, Muḥammad boarded Noah's Ark, this time within the latter's loins, and so he continued to be passed on from generation to generation within the loins of each of his progenitors.

As for Khindif, al-ʿAbbās' verses state that Muḥammad's house occupies an elevated place (*ʿalyāʾ*) among her progeny that surpasses the belts (*al-nuṭuq*). This means, according to Ibn Qutayba, that the rest of the Khindif ranked no higher than belts around the waist.[62]

The verse about Khindif appears in other sources as well, together with the other verses of al-ʿAbbās.[63] It may be noted that some of the verses (not the one about Khindif) are already said to have been composed by Muḥammad's poet Ḥassān b. Thābit.[64]

In the realm of *tafsīr*, al-ʿAbbās' verses recur in some commentaries on Q 69:11 in which God states: "We bore you up (*ḥamalnākum*) in the ship when the water rose high." The exegetes hold that the idea here is that when Noah embarked the Ark, God caused him to bear within his loins all his future offspring, i.e. humankind at large. Some exegetes have adduced the verses of al-ʿAbbās, and especially the part about Noah, to illustrate the idea.[65]

6.1 *Quraysh*

Somewhat later Sunnī traditions apply the idea of Muḥammad's pre-existent prophetic essence to the Quraysh at large. Such traditions belong to the genre of *faḍāʾil Quraysh* which is designed to assert the right of the Quraysh to lead the Muslims as caliphs.[66] Some of these traditions highlight the genealogical relationship between the Quraysh and Muḥammad, delineating the course of his pre-existent entity through the loins of his progenitors. In the following tradition, this genetic pre-existent entity is referred to as "Quraysh." The tradition is recorded in the *Musnad* of Ibn Abī ʿUmar al-ʿAdanī (d. 243/857), as related again on the authority of Ibn ʿAbbās, this time through a certain ʿUthmān b. al-Ḍaḥḥāk.[67] It says that already two thousand years before the creation of Adam, Quraysh existed as light in front of God. When God created Adam he

62 On the significance of the "belts" (*nuṭuq*) see further, al-Zamakhsharī, *al-Fāʾiq* iii, 123–4, s.v. *f.ḍ.ḍ. Tāj al-ʿarūs*, s.v. *n.ṭ.q.; Lisān al-ʿarab*, s.v. *h.m.n.*

63 Al-Ḥākim, *Mustadrak* iii, 369; al-Masʿūdī, *Murūj* ii, 130; Ibn ʿAbd al-Barr, *Istīʿāb* ii, 447; Ibn Manẓūr, *MTD* ii, 30–1; al-Bayhaqī, *Dalāʾil* v, 268; al-Suyūṭī, *Khaṣāʾiṣ* i, 97.

64 Ḥassān b. Thābit, *Dīwān* i, 498–9 (no. 335). See also Ibn Manẓūr, *MTD* ii, 30.

65 E.g. al-Māwardī, *Nukat* vi, 79–80.

66 E.g. M.J. Kister, Ḳuraysh, *EI2*; Varisco, Metaphors and sacred history, 148.

67 For him see Ibn Saʿd, *Ṭabaqāt* v, 422; Ibn Ḥajar, *Tahdhīb* vii, 114 (no. 266).

deposited the light within his loins, and Muḥammad descended to earth in this form, then he dwelt like this in Noah's loins, then in Abraham's, and so on – always through pure marital bonds – till God brought him out through his parents.[68]

6.2 *Al-Ājurrī*

Several Sunnī theologians expressed a similar interest in the role of Muḥammad's ancestors as bearers of his pre-existent essence. These theologians, too, have connected the idea with the Qur'ānic *taqallub* verse. For example, Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Ājurrī (d. 360/970)[69] says that even before the creation of Adam, Muḥammad was already a prophet, and he did not stop wandering (*yataqallabu*) through the loins of the prophets (*aṣlāb al-anbiyā'*) and of the sons of the prophets (*wa-abnā'i l-anbiyā'*), in immaculate marriage bonds, till God drew him out of his mother's belly. All along, God was keeping and protecting him till he came of age. God made him hate the idols of the Quraysh, and he never let him know anything of the morals of the *jāhiliyya* but inspired him instead with the worship of God alone, and Satan had no access to him, until his first prophetic revelation, when he was forty years old.

These observations indicate that the notion that Muḥammad got his prophetic genes from his Arab ancestors served the idea of his eternal immunity (*'iṣma*) from sin and disbelief which was the outcome of God's constant guidance under which Muḥammad existed since his primordial creation. This guidance protected all the previous generations of his forefathers against illicit marriage contacts, so that the Muḥammadan primordial substance that transmigrated through their bodies always retained its purity. The implied message of this view is that not only Muḥammad but his forefathers as well were immune from paganism, and hence righteous persons and good Muslims. As put by al-Ālūsī (d. 1270/1853): "This verse [Q 26:219] has been adduced as a proof that (Muḥammad's) parents were believers, as maintained by many prominent Sunnīs."[70]

---

68 Al-Ājurrī, *Sharī'a*, 346 (no. 919); al-Shāmī, *Subul al-hudā* i, 278 (from *Musnad al-'Adanī*). See also al-Khargūshī, *Sharaf al-Muṣṭafā* i, 304 (no. 78). For further references see Rubin, Pre-existence, 102 n. 109.

69 Al-Ājurrī, *Sharī'a*, 351 (no. 925).

70 Al-Ālūsī, *Rūḥ al-ma'ānī* xix, 138: *Wa-studilla bi-l-āyati 'alā īmāni abawayhi* (ṣ) *ka-mā dhahaba ilayhi kathīr*^{un} *min ajillati ahli l-sunnati* . . .

7 The Sūfī Approach

Notice should also be taken of the Ṣūfī approach to Q 26:219. The veneration for Muḥammad's image played a special role in Ṣūfī piety, and therefore the idea of the wandering of his pre-existent essence through the loins of his forefathers is well represented in the Ṣūfī *tafsīr* on the Qurʾānic *taqallub* verse. Abū Ṭālib al-Makkī (d. 386/996) states in his *Qūt al-qulūb*[71] that Muḥammad's *taqallub* was interpreted as meaning,

> *Taqallubaka fī l-aṣlābi l-zākiya wa-l-arḥāmi l-ṭāhira, lam yattafiq laka awān^{un} ʿalā sifāḥ^{in} qaṭṭu. Ka-dhālika ruwiya ʿani l-nabiyy. Wa-qīla fī aṣlābi l-anbiyāʾi: yuqallibuka bi-l-tanqīli fī ṣulbi nabiyy^{in} baʿda nabiyy^{in} ḥattā akhrajaka min dhurriyyati warathati Ismāʿīla.*
>
> Your transmigration through the refined loins and the pure wombs; you never happened to be advanced through an illicit marriage. Thus it was related. Some said: [the verse means your transmigration] through the loins of the prophets; (God) passed you on through loins of one prophet after another, till he brought you out from the offspring of Ishmael's heirs.

The Ṣūfī exegete Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412/1021) repeats the view that Muḥammad's *taqallub* means his transmigration through the loins of the prophets.[72] Similarly, the Sūfī exegete al-Qushayrī (d. 465/1072) mentions among other exegetical options the one according to which Muḥammad's *taqallub* means "your wandering through the loins of your Muslim forefathers who knew (*ʿarafū*) God and prostrated themselves to him, in contrast to those who did not know God.[73] Ibn ʿArabī (d. 638/1240) follows suit, stating in his *tafsīr* that Muḥammad's *taqallub* means his wandering through the loins of "your forefathers the prophets who have resigned from this world (*al-fānīn*) for the sake of God."[74]

8 Summary

This article has shown the main window through which the idea of Muḥammad's pre-existence found its way into the Qurʾān, namely, the *tafsīr*

71 Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb* ii, 174.

72 Al-Sulamī, *Ḥaqāʾiq al-tafsīr* ii, 83.

73 Al-Qushayrī, *Laṭāʾif al-ishārāt*, on Q 26:219.

74 Ibn ʿArabī, *Tafsīr* (on Q 26:219): . . . *fī aṣlābi ābāʾika l-anbiyāʾi l-fānīna fī llāhi ʿanhā*.

of the *taqallub* verse (Q 26:219). When read within the internal Qur'ānic context, this verse seems to describe Muḥammad's prayer in communion with his contemporary believers who are called al-*sājidūn*. But when subjected to the notion of Muḥammad's pre-existence, the *sājidūn* have become prophets of past generations, who – in accordance with the Qur'ānic status of Muḥammad as the "Seal of the Prophets" – are perceived as having carried the same pre-existent prophetic spirit which Muḥammad has finally made manifest among his own generation. A similar outlook can be observed in the image of the Christian Jesus. Further Islamic interpretations of the *taqallub* verse carry Muḥammad's image further away from his Qur'ānic image, providing him with a noble Arabian descent. The prophets as the *sājidūn* have become links in the successive biological chain of forefathers who carried Muḥammad's pre-existent essence in their loins. This genetic course has served to uphold the status of Muḥammad's Arabian descent vis-à-vis the Israelite descent of the previous prophets. Within the internal Islamic context, the genetic course marks the core of the Shīʿī *tafsīr* of the Qur'ānic *taqallub* verse, which indicates their special concern for the nobility of Muḥammad's descent, as well as for that of the imams, his offspring. But the first glimpses of the Shīʿī preoccupation with Muḥammad's noble descent are noticed in a political context, in verses of the poet al-Kumayt praising the clan of Hāshim. Nevertheless, the genetic course of the journey of Muḥammad's pre-existent essence also emerges in the Sūfī interpretations of the *taqallub* verse, as well as in Sunnī writings at large. The Sunnīs, as well as the Shīʿīs, supported the dogma of Muḥammad's *ʿiṣma* i.e. immunity from *jāhilī* corruption, therefore all of them could subscribe to the *tafsīr* of the *taqallub* verse according to the idea of genetic pre-existence.

Bibliography

ʿAbd al-Razzāq: *Tafsīr al-Qur'ān*, ed. M.M. Muḥammad, 3 vols., Riyadh 1989.
Abū Ḥayyān: *al-Baḥr al-muḥīṭ fī l-tafsīr*, ed. Z. Jaʿīd, 10 vols., Beirut 1992.
Abū Ṭālib al-Makkī: *Qūt al-qulūb fī muʿāmalat al-maḥbūb*, 3 vols., Cairo 1961.
Abū Yaʿlā: *al-Musnad*, ed. Ḥ.S. Asad, 13 vols., Damascus – Beirut 1984–90.
al-Ājurrī: *Kitāb al-sharīʿa*, ed. M. Ismāʿīl, Beirut 1995.
al-Ālūsī: *Rūḥ al-maʿānī*, 30 vols., repr. Beirut, n.d.
Amir-Moezzi, M. Ali: *The Spirituality of Shīʿī Islam*, London 2011.
al-Azharī: *Tahdhīb al-lugha*, ed. ʿA.M. Hārūn, M.A. Ibrāhīm and ʿA.M. al-Bijāwī, 16 vols., Cairo 1964–76.
al-Balādhurī: *Jumal min ansāb al-ashrāf*, ed. S. Zakkār and R. Ziriklī, 13 vols., Beirut 1996.

al-Bayhaqī: *Dalā'il al-nubuwwa*, ed. ʿA. Qalʿajī, 7 vols., Beirut 1988.
al-Bukhārī: *al-Ṣaḥīḥ*, 9 vols., Beirut n.d.
al-Farrā': *Maʿānī al-Qurʾān*, ed. A.Y. Najātī, M.ʿA. al-Najjār and ʿA.I. Shalabī, 3 vols., Beirut n.d.
al-Fīrūzābādī: *Tanwīr al-miqbās min tafsīr Ibn ʿAbbās*, Beirut 2006.
Goldziher, I.: *Muslim Studies* (*Muhammedanische Studien*), ed. and trans. S.M. Stern and C.R. Barber, 2 vols., London 1967–71.
———: Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ, in *ZDMG* 22 (1909), 317–44 (repr. in *idem, Gessamelte Schriften*, ed. Joseph Desomogyi [Hildesheim 1970], 107–34).
al-Ḥākim al-Naysābūrī: *al-Mustadrak ʿalā l- Ṣaḥīḥayn*, 4 vols., Hyderabad 1342/1923.
Hamerton-Kelly, R.: *Pre-existence, wisdom, and the son of man*, Cambridge 1973.
Ḥassān b. Thābit: *Dīwān*, ed. W.N. ʿArafāt, 2 vols., London 1971.
al-Haythamī: *Majmaʿ al-zawā'id wa-manbaʿ al-fawā'id*, 10 vols., repr. Beirut 1987.
al-Huwwārī: *Tafsīr kitāb Allāh al-ʿAzīz*, ed. B. Sharīfī, 4 vols., Beirut 1990.
Ibn ʿAbd al-Barr: *al-Istīʿāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, ed. ʿA.M. al-Bijāwī, 4 vols., Cairo 1960.
Ibn Abī Ḥātim: *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*, ed. A.M. al-Ṭayyib, 10 vols., Mecca-Riyadh 1997.
Ibn ʿArabī: *Tafsīr*, online edition: http://www.altafsir.com.
Ibn ʿAṭiyya: *al-Muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-ʿazīz*, 16 vols., Rabat 1975–91.
Ibn al-Ḍurays: *Faḍā'il al-Qurʾān*, ed. Gh. Budayr, Damascus 1987.
Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī: *Tahdhīb al-tahdhīb*, 12 vols., Beirut 1984.
Ibn al-Jawzī: *Zād al-masīr fī ʿilm al-tafsīr*, 9 vols., Beirut 1984.
Ibn Kathīr:*Tafsīr al-Qurʾān al-aẓīm,* 4 vols., Cairo n.d.
Ibn Manẓūr: *Mukhtaṣar tārīkh Dimashq li-Ibn ʿAsākir* [= *MTD*], 29 vols., Damascus 1984–88.
Ibn Qutayba: *Kitāb al-maʿānī l-kabīr*, 3 vols., Beirut 1984.
———: *Taʾwīl mukhtalif al-ḥadīth*, ed. M.Z. al-Najjār, Beirut 1972.
Ibn Saʿd: *Kitāb al-ṭabaqāt*, 8 vols., Beirut 1960.
Jeffery, A.: *The Qurʾān as scripture*, New York 1952.
Katz, M.H.: *The birth of the prophet Muḥammad: Devotional piety in Sunni Islam*, London and New York 2009.
al-Khargūshī: *Sharaf al-Muṣṭafā*, ed. N. al-Ghamrī, 6 vols., Mecca 2003.
Madelung, W.: The Hāshimiyyāt of al-Kumayt and Hāshimī Shīʿism, in *SI* 70 (1989), 5–26 (repr. in *idem, Religious and ethnic movements in medieval Islam*, Variorum Collected Studies Series [Aldershot – Brookfield 1992], no. V).
al-Marzūqī: *Sharḥ Dīwān al-ḥamāsa*, ed. A. Amīn and ʿA. Hārūn, 4 vols., Cairo 1951.
al-Masʿūdī: *Murūj al-dhahab*, ed. M.M. ʿAbd al-Ḥamīd, 4 vols., Cairo 1965.
al-Māwardī: *al-Nukat wa-l-ʿuyūn fī tafsīr al-Qurʾān*, ed. ʿAbd al-Maqṣūd, 6 vols., Beirut 1992.

Mujāhid: *al-Tafsīr*, ed. ʿA. al-Sūratī, 2 vols., Beirut n.d.

Muqātil b. Sulaymān: *Tafsīr al-Qurʾān*, ed. ʿA.M. Shiḥāta, 5 vols., Cairo 1979.

al-Qaysī: *Sharḥ Hāshimiyyāt al-Kumayt b. Zayd al-Asadī*, ed. D. Sallūm and N.Ḥ. al-Qaysī, Beirut 1984.

al-Qummī: *al-Tafsīr*, 2 vols., Beirut 1991.

al-Qurṭubī: *al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, 20 vols., Cairo 1967.

al-Qushayrī: *Laṭāʾif al-ishārāt*, online edition: http://www.altafsir.com.

al-Rāzī: *al-Tafsīr al-kabīr*, 32 vols., Tehran n.d.

Robinson N.: *Discovering the Qurʾān: A contemporary approach to a veiled text*, 2nd Edition, Washington 2003.

Rubin, U.: Pre-existence and light: Aspects of the concept of *nūr Muḥammad*, in *IOS* 5 (1975), 62–119 (Reprinted in *idem, Muhammad the prophet and Arabia,* Variorum Collected Studies Series [Ashgate 2011]), no. IV). https://www.academia.edu/5797919/_Pre-Existence_and_Light-Aspects_of_the_Concept_of_Nur_Muhammad.

———: Prophets and progenitors in the early Shīʿa tradition", in *JSAI* 1 (1979), 41–65. https://www.academia.edu/5977123/_Prophets_and_Progenitors_in_the_Early_Shia_Tradition.

———: The Seal of the prophets and the finality of prophecy, in *ZDMG* 164 (2014) [forthcoming].

al-Samarqandī: *Tafsīr al-Qurʾān*, ed. ʿA. Muʿawwaḍ, ʿĀ. ʿAbd al-Mawjūd, and Z. al-Nawtī, 3 vols., 1993.

al-Sayyārī: *Kitāb al-qirāʾāt*, in E. Kohlberg and M.A. Amir-Moezzi (eds.), *Revelation and falsification*, Leiden 2009.

Schimanowski, G.: *Weisheit und Messias: Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie*, Tübingen 1985.

al-Shāmī: *Subul al-hudā wa-l-rashād fī sīrat khayri l-ʿibād*, ed. M. ʿAbd al-Wāḥid, 11 vols., Cairo 1990.

Sharon, M.: The Umayyads as *Ahl al-Bayt*, in *JSAI* 14 (1991), 115–52.

Stroumsa, G.G.: Seal of the prophets: the nature of a Manichaean metaphor, in *JSAI* 7 (1986), 61–74.

Sufyān al-Thawrī: *Tafsīr*, Beirut 1983.

al-Sulamī: *Ḥaqāʾiq al-tafsīr*, ed. S. ʿImrān, 2 vols., Beirut 2001.

al-Suyūṭī: *al-Khaṣāʾiṣ al-kubrā*, ed. M.Kh. Harās, 3 vols., Cairo 1967.

al-Ṭabarī: *Jāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān*, 30 vols., Cairo 1323/1905, repr. Beirut 1972.

al-Ṭabrisī: *Majmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān*, 30 vols., Beirut 1957.

al-Thaʿlabī: *al-Kashf wa-l-bayān ʿan tafsīr āy al-Qurʾān*, ed. A.M. b. ʿĀshūr and N. al-Sāʿidī, 10 vols., Beirut 2002.

Tottoli, R.: Muslim attitudes towards prostration (*sujūd*): I. Arabs and prostration at the beginning of Islam and in the Qurʾān", in *SI*, 88 (1998), 5–34; II. The prominence and meaning of prostration in Muslim literature", in *Le Muséon* 111 (1998), 405–26.

al-Ṭūsī: *al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*, ed. A. al-'Āmilī, 10 vols., Beirut n.d.

Varisco, D.M.: Metaphors and sacred history: The genealogy of Muḥammad and the Arab 'tribe', in *Anthropological Quarterly* 68 (1995), 139–56.

al-Wāḥidī: *al-Wasīṭ fī tafsīr al-Qur'ān al-majīd*, ed. 'A.A. 'Abd al-Mawjūd et al., 4 vols., Beirut 1994.

al-Zamakhsharī: *al-Fā'iq fī gharīb al-ḥadīth*, ed. 'A. al-Bijāwī and A. Ibrāhīm, 4 vols., Cairo 1979.

La présentation du Prophète au Temple

J.M.F. Van Reeth

Écrire dans le volume d'hommages au professeur Gilliot est pour moi une tâche émouvante : je lui dois beaucoup, lui qui a tant contribué à changer notre manière de concevoir la génèse et la rédaction du Coran. En outre, son savoir théologique et sa connaissance des Pères de l'Église lui ont permis d'établir que le Coran est une « production littéraire de l'antiquité tardive[1]. » La contribution que j'ai l'honneur de soumettre ici au Maître, se situe dans une même perspective, sur la frontière entre le christianisme et les origines de l'islam.

Commençons par formuler une remarque méthodologique. Nos sources arabes relatant les évènements qui précèdent immédiatement les débuts de l'islam et qui concernent la Mecque pendant le dernier siècle du paganisme et la jeunesse de Muḥammad ont un aspect très uniforme : elles racontent toutes les mêmes épisodes avec les mêmes détails et on a l'impression qu'elles en omettent également les mêmes. On dirait que toute cette histoire a été uniformisée et idéalisée, embellie pour fournir l'histoire officielle, promue par les instances officielles. Dans ce qui va suivre il faut toujours garder ces considérations à l'esprit et tenir compte du caractère peu fiable et hautement légendaire de la tradition[2].

La *sīrat al-Nabī* d'Ibn Hishām s'ouvre avec une partie introductive relatant la généalogie, la descendance, la naissance et la jeunesse du Prophète, entrecoupée d'un aperçu de la 'préhistoire' de l'islam. Ces pages ne sont pas sans rappeler l'*Évangile de l'Enfance* de Jésus dans l'Évangile selon Saint Luc et – bien que moins détaillé – chez Saint Matthieu.

Dans cette *Histoire de l'Enfance*, Ibn Hishām nous raconte comment, au moment de la naissance de Muḥammad, un juif s'écria dans la ville de Yathrib (la future Médine) du haut de la forteresse : « Cette nuit s'est levée l'étoile *Aḥmad* sous laquelle celui-ci naîtra » (*ṭalaʿa al-layla najmu Aḥmad al-ladhī wulida bihi*). On pense bien entendu immédiatement à l'étoile de Bethléhem qui annonce la naissance de Jésus aux mages, mais également à cette phrase qui accompagne la naissance du dieu solaire : Ἡλίου γενέθλιον· αὔξει φῶς,

1 Gilliot, Le Coran, production littéraire, *passim*.

2 Crone et Cook, *Hagarism*, 3 ; Gilliot, Le Coran, fruit d'un travail collectif ?, 185.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_018

christianisée en ἡ παρθένος τέτοκεν· αὔξει φῶς, ou, sous une autre forme : ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ κόρη ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα[3].

Fait remarquable dans ce texte d'Ibn Hishām: le nom d'*Aḥmad* y est lié à l'étoile, ce qui suggère que le juif distinguait l'*étoile* Aḥmad du *prophète* Muḥammad. Faudrait-il en conclure que cet *Aḥmad*, que le Coran identifie au Paraclet évangélique[4], serait selon Ibn Hishām la forme astrale et théophanique transcendante dont Muḥammad fut l'apparition épiphanique incarnée ?

Ensuite Ibn Hishām raconte comment la mère du Prophète, après avoir mis son fils au monde, en avertit son grand-père ʿAbd al-Muṭṭalib, qui emporta l'enfant au temple. Il entra avec lui dans la *Kaʿba* (*dakhala bihi l-kaʿbata*), puis « il se dressa debout et invoqua (*yadʿū*) Dieu, tout en rendant grâce pour ce qu'Il lui avait donné. Puis il sortit avec lui vers la mère en le lui rendant[5]. »

La scène ressemble étrangement à la présentation de Jésus au Temple de Jérusalem, où le vieux Syméon, « juste et pieux », averti par l'Esprit Saint de la naissance du Messie et vivant dans l'attente de « la consolation d'Israël » (προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ) reçut Celui-ci dans ses bras tout en bénissant Dieu : καὶ αὐτὸς ἐδέξατο αὐτὸ εἰς τὰς ἀγκάλας καὶ εὐλόγησεν τὸν θεὸν (Luc 2:25-8).

Nous relevons le mot παράκλησις, qui évidemment nous rappelle immédiatement celui du Paraclet et dont le contexte est ici clairement eschatologique[6] : la consolation suppose une période de détresse, liée par exemple à l'exil (la captivité babylonienne) et qui inaugure le salut messianique[7]. Le lien avec la présentation de Jésus au Temple de Jérusalem devient d'autant plus fort, dès qu'on se rend compte du fait que dans l'esprit du Prophète Muḥammad le Temple cubique (la *Kaʿba*) de la Mecque avait la forme de celui de Jérusalem, devant rester pratiquement inaccessible puisqu'il jouait le rôle d'un Saint des Saints[8].

Notons d'ores et déjà que l'épisode avec le 'prophète' Syméon (*rajul… Shimʿān min al-anbiyāʾ*) est connue de la tradition arabe, puisqu'al-Yaʿqūbī la cite, avec une traduction d'une partie de ses paroles : « mes yeux ont vu ta miséricorde (*ḥanānaka*), ô Seigneur, et dès maintenant rappelle-moi vers Toi[9]. »

---

3 Norden, *Die Geburt des Kindes*, 25, 28, et 107, se référant à Dion Cass. 45:17 et *Schol. in Gregorio Naz*. 427:4 – Holl ; Epiphane, *Haer*. 22:8.

4 Cf. notre article Paraclete, 423.

5 Ibn Hishām, *Sīrat al-Nabī* i, 233 ; Guillaume, *Life of Muhammad*, 159-60.

6 Plummer, *Gospel according to S. Luke*, 66 ; Daniélou, *Évangiles de l'Enfance*, 113-14 ; Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* 141 ; Ratzinger, *Jesus von Nazareth, Prolog : die Kindheitsgeschichten*, 91.

7 Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*, 84.

8 Voir notre article Ville céleste, 130.

9 Al-Yaʿqūbī, *Taʾrīkh* i, 74.

Toutefois, et afin de saisir le sens de la transformation exégétique que la scène de la présentation a subie en islam, nous devons commencer par en relever la signification originelle et fondamentale chez l'Évangéliste. Ce sens a été bien défini par Origène. Selon la théologie johannique, en effet, une des conséquences majeures de l'Incarnation a été que le Temple de Jérusalem fut remplacé par un nouveau sanctuaire, celui du Temple vivant qui est le corps de Jésus dans lequel a habité la Parole de Dieu incarnée : ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν[10]. Toutefois, cette même idée est également présente dans le troisième Évangile[11], comme Origène l'a ingénieusement remarqué. Guidé par le Saint Esprit, chaque fidèle peut comme lui entrer dans le Temple du Seigneur, suivant le modèle de Syméon – *in templo Domini Jesu, hoc est, in Ecclesia eius, hoc est templum de vivis lapidibus exstructum*[12] : le temple auquel pense Origène est donc clairement un temple vivant. Ainsi, l'enfant n'est pas tellement 'présenté', il est plutôt *sacrifié* (παραστῆσαι[13]), car Saint Luc a voulu attribuer à l'évènement une signification nouvelle, se distanciant ainsi de son modèle (qui fut probablement judéo-chrétien[14]) : l'enfant est donné par ses parents en offrande ; « mit die Theologie der Herrlichkeit ist die Theologie des Kreuzes untrennbar verbunden[15]. » Le symbole a ainsi subi une transposition double : à l'origine, chaque enfant premier-né (comme les prémices de la récolte) était censé appartenir à Dieu et devait être immolé. L'histoire d'Isaac nous apprend d'ailleurs comment fut mis fin à cette pratique : le rachat de l'enfant en payant cinq sicles au prêtre était en fait un sacrifice de substitution[16]. Or, cette idée est maintenant renversée une nouvelle fois par Saint Luc : le sacrifice de substitution redevient à nouveau un véritable sacrifice expiatoire sanglant, puisque Jésus sera destiné à mourir sur la croix pour délivrer l'humanité. « Jésus est mystérieusement à la fois le vrai Temple, le vrai Prêtre et le vrai Sacrifice[17]. »

---

10 Jn 1:14 ; cf. Ratzinger, *Jesus von Nazareth, Prolog*, 22 ; cf. *idem,* 2. Teil. *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, 54-5.

11 Voir les remarques de Laurentin, *Structure et théologie de Luc*, 136-38.

12 Origène, *In Lucam homilia* 15:949 – PG 13, 1839 ; cf. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 142 n. 32.

13 Luc 2:22 ; cf. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*, 83 (référant à *Rom.* 12:1) ; Daniélou, *Évangiles de l'Enfance*, 110 ("une signification proprement sacerdotale [...] à montrer déjà en Jésus-enfant le grand-prêtre de la Nouvelle Alliance") ; Ratzinger, *Prolog*, 90.

14 Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*, 85 (v. 27) ; Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 122 ; Ratzinger, *Prolog*, 88-9.

15 Ratzinger, *Prolog*, 92.

16 Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*, 82 ; Daniélou, *Évangiles de l'Enfance*, 109.

17 Daniélou, *Évangiles de l'Enfance*, 124.

L'influence d'Origène sur l'Église syriaque, avant tout sur son monachisme, est un fait bien connu ; ce n'est donc sans doute pas un hasard que nous retrouvons une même idée chez Saint Éphrem[18]. D'une façon typiquement éphremienne sa troisième *Sōgītâ* se termine par une glorification grandiose : le Temple (*haykal qūdshâ*) et la 'Sainte Maison' (le Sanctuaire, *bayt qūdshâ*) ne font qu'un « dans le Seigneur des prêtres » (*mâre dəkâhnē*, str. 38). Beck s'est demandé si Éphrem pourrait penser ici au Temple judaïque et à l'Église chrétienne[19]. Nous croyons plutôt que le *bayt qūdshâ*, le 'Sanctuaire', est le Temple du Verbe divin, c'est-à-dire le corps du Christ, le Tabernacle où il est venu habiter. En effet, le texte d'Éphrem continue en disant que ce 'Seigneur des prêtres' est en même temps celui qui, par la main de Joseph, *présente* l'offrande et *reçoit* la prière de Syméon. Il est victime et sacrificateur en même temps (tout comme Il le sera sur la Croix : une idée qui caractérise également Saint Éphrem ![20]), de même que « l'Arche l'avait tant attendu » (*səwaḥ leh ârūnâ*, str. 40). En montant aux cieux, puis en descendant sur terre, l'Enfant a envoyé ses trésors (*sīmâtâ*), ce qui dans la tradition éphremienne implique tous les mystères paradisiaques du salut[21]. Le Temple accueille en effet son Seigneur et la Présence mystérieuse de la Majesté divine rencontre en ce jour le Fils de l'Homme. Ainsi, le Sanctuaire entier et notamment la 'Maison de l'Expiation' (*bayt ḥūsâyâ* = le Saint des Saints) « se réjouissent à cause de l'Enfant envoyé par le Père » (str. 39).

Qu'il me soit permis ici une note personnelle. Je suis de ces privilégiés qui reçoivent chaque semaine de la part du Frère Gilliot le 'canevas' de son sermon, qu'il prononce les dimanches dans la magnifique *chapelle des Bourras* (Pénitents-gris). Souvent ces canevas sont pour moi l'occasion de rêver un voyage imaginaire à Aix-en-Provence où je crois entendre le dominicain les déclamer. Maintenant j'ai repris devant moi celui pour la fête de la 'Chandeleur' et je lis cette remarque de l'orientaliste (la paroisse doit être bien savante…) : « nous (…) admirons dans le Nouveau-Né, le Soleil de Justice, que le vieillard Siméon a reconnu (…). Siméon (*Shim'ôn*) en hébreu signifie

18 Syméon apparaît dans les Hymnes sur la Nativité. En font partie les hymnes dits « *Sōgyâtâ* », dont l'authenticité est douteuse (Beck, *Hymnen de Nativitate : t.*, vii-viii, id., *trad.* xi-xii), mais qui proviennent tout de même de son entourage ou école. Pour une raison pratique nous appellerons par la suite l'auteur de tous ces hymnes 'Éphrem'.

19 Beck, *Hymnen de Nativitate*, trad. 194, n. 31.

20 Voir notre article Miroir, 106.

21 Éphrem, *Nat.*, 26:13, Beck, *Hymnen de Nativitate*, 136 (texte), 124 (trad.) ; on pense évidemment au symbolisme de la *Caverne des Trésors* ; le texte fait également allusion à *Psaume* 68:19 et à l'*Épitre aux Éphésiens* 4:8-9.

'exaucement' (Dieu a entendu, *shamaʿa* ; Gen 29:33) ; (…) <il> représente typologiquement l'incarnation spirituelle ». Il était en effet, comme le dira justement Saint Éphrem, « lié par l'Esprit » (*asīr həwâ bərūḥâ* – *Sog.* 3, str. 12). Car c'est bien de cela qu'il s'agit : Syméon représente l'humanité toute entière qui attend d'être sauvée. Il incarne l'humanité qui accueille l'Esprit divin, mais alors nullement dans le sens que donneront les prophètes gnostiques – montanistes, messaliens, manichéens et, enfin, le Prophète Muḥammad – à cette venue du Paraclet, en s'identifiant à Lui, mais en tant que modèle, représentant ou incarnation de la communauté croyante, de l'Église, qui *reçoit* et s'inspire de l'Esprit, afin de pouvoir participer aux mérites de la Passion, comme le dira Saint Ambroise : *Uterus Mariae spiritu ferventi qui supervenit in eam replevit orbem terrarum cum peperit Salvatorem*[22].

Dans l'épisode de la présentation au Temple, Syméon occupe ainsi un rôle central en tant qu'*incarnation spirituelle*. On pouvait donc s'attendre à ce que les interprètes s'efforcent pour essayer d'identifier notre Syméon avec quelque personnage historique[23]. Le *Protévangile de Saint Jacques* l'éleva en prêtre et l'*Évangile apocryphe de Nicodème* en fit un grand rabbin, témoin lors du procès de Jésus, voire même le Grand Prêtre en office[24]. Certains ont voulu l'identifier avec quelque vraisemblance avec le Syméon fils de Hillel et père de Gamaliel[25]. Quoi qu'il en soit, les commentaires syriaques anciens allaient beaucoup plus loin dans leurs identifications. Déjà Saint Éphrem souligne à plusieurs reprises que Syméon était vieux de nombreuses générations (*bar dârē, Sog.* 3, str. 22) et qu'il avait vu passer « les générations et les années » (str. 14) ; il le met dans la perspective de tous les grands sacrifices bibliques – d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech « qui officiait en tant que prêtre en son type » (*bəṭūp̲seh*

22 Ambros., *de inst. Virg.*, 12. Une citation similaire de Saint Ambroise se trouve également dans le canevas du sermon de Gilliot pour la *Chandeleur*.

23 Le prêtre qui devait recevoir l'offrande expiatoire de la mère de Jésus était selon Jeremias, *Jérusalem*, 230, le *prêtre en chef de la section hebdomadaire en service*. Mais le récit de Saint Luc laisse clairement entendre qu'il est à distinguer de Syméon.

24 *Ev. Jac.* 24:4 ; De Strycker, *Protévangile de Jacques*, 186-89 ; Tischendorf, *Evangelia apocr.*, 389 ; James, *Gospels of Nicodemus*, chap. 16. Il y a eu en effet un Grand-Prêtre *Simon fils de Boéthos* (en office 22-5 av. J.-Chr.): cf. Jeremias, *Jérusalem*, 266 et 516 (mais une telle identification est totalement exclue et contraire au sens du texte évangélique). L'identification de Syméon comme Grand Prêtre et successeur de Zacharie père de Jean Baptiste (dont on croyait, suite à une confusion avec le prophète Zacharie de 2 Chr 24:20-2, Mt 23:35 et de Luc 11:51, qu'il avait été assassiné), est reprise par Théodore b. Kônī, *Mimrâ*, 7:18.

25 Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*, 83-4 ; Cutler, Simeon of Luke, 29-35 ; Daniélou, *Évangiles de l'Enfance*, 115.

məkahen həwâ, Sog. 3, str. 9). Graduellement Syméon devient de la sorte un prêtre transhistorique, surpassant les générations.

Ce rôle transhistorique de Syméon est confirmé par les interprétations que cite l'auteur syriaque Denys (Dionysius bar Ṣalīḇī, m. 2-11-1171), qui nous a transmis une somme de l'exégèse syriaque du Nouveau Testament. Denys énumère toute une série d'identifications que ses prédécesseurs avaient proposées pour Syméon et qui nous rappellent quelque peu les fameux *mu'ammarūn* des légendes musulmanes[26]. Le but de la plupart de ces exégètes a été d'établir un rapport avec l'exil en Babylonie. Certains l'identifiaient avec un fils du Grand Prêtre Josué, mentionné en *Ag*. 1:1 ; il serait alors né au temps du roi Darius, vers la fin du 6e siècle et aurait vécu pendant cinq siècles, ainsi que le remarque Denys. D'autres y voyaient même un des captifs au temps du prophète Jérémie. D'autres encore l'identifiaient à Siméon fils du Grand Prêtre Onias, qui fut selon Denys le père de Jésus Sirach. Même en ce cas il aurait encore vécu pendant plus que deux siècles[27]. Nous avons déjà remarqué que la consolation (παράκλησις – προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ, verset 25) qu'attendait Syméon supposait une période préalable de détresse et d'exil. Les interprétations que cite Denys semblent confirmer cette analyse : Syméon établit en sa personne exemplaire et intemporelle le lien entre la période de l'exil du peuple élu et la venue du Messie. Ce lien est l'effet du Paraclet : καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν (verset 25).

Denys ne nous dit rien sur l'identité de ses sources, mais fort heureusement on retrouve les mêmes données en des Évangiles apocryphes tardives. Ainsi, l'Évangile de (Ps.)-Matthieu (15:3) précise que Syméon aurait été âgé de 112 ans. Selon la version arabe de l'*Évangile de l'Enfance* (7:3 et 8:2) le Christ que sa mère lui apporta flamboyait comme une colonne de feu, entourée par des anges. Cette apparition relève certainement d'une influence gnostique, car le motif de la colonne de feu est bien connu du Manichéisme. Or ce texte est pour notre propos extrêmement important, puisque c'est dans la même tradition évangélique apocryphe que le Prophète Muḥammad a puisé sa version de la naissance de Jésus. Ce détail est d'autant plus intéressant, puisqu'il est lié à une tradition populaire judéenne, hiérosolymitaine, comme Guillaume Dye l'a démontré[28].

---

26 De Smet, Dieu leur prête longue vie : les mu'ammarūn, 168 et 171.

27 2 Macc. 3:1 ; l'identification avec le père de Jésus Sirach repose sur Eccl. 50:1 ; cf. Van Unnik, Simon (2) ; Vaschalde, *Dionysius*, 283-4 (texte), 230 (trad.).

28 Blachère, *Coran*, 330-1 ; Dye, Lieux saints, 84-9 et notre article L'Évangile du Prophète, 165-6.

En effet, la fête commémorant la présentation au temple, appelée *Hypapantè* en grec, '*obviatio*', 'rencontre', a fait l'objet d'une âpre controverse à l'époque de l'empereur Justinien. La dispute n'était d'ailleurs pas sans fondements théologiques. À Jérusalem on célébrait l'*Hypapantè* le 14 février[29], car on y comptait les quarante jours de la Loi mosaïque (Lev. 12:1-4) à partir de la fête de l'Épiphanie du 6 janvier et non pas à partir du 25 décembre. La raison en était toute simple : on ne voulait pas d'une distinction entre la Naissance de Jésus à Noël et l'Épiphanie, puisque cette distinction revenait selon les monophysites palestiniens et syriens à admettre deux naissances du Christ, la première étant celle de Noël pour commémorer sa naissance en tant qu'homme et la seconde à l'Épiphanie pour célébrer sa naissance divine. Un tel dédoublement de la fête reviendrait selon eux à une reconnaissance du diphysisme, des deux natures du Christ, la divine prenant possession de lui au moment où Dieu lui adressa la parole : « Tu es mon Fils bien-aimé ; tu as toute ma faveur » (σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα, Luc. 3:22). Mais on notera bien la variante du texte évangélique, copiée semble-t-il de Psaume 2:7: υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε[30] – précisément la formule qui s'adapte à une telle interprétation adoptianiste ! Des exégètes tels que Théodore b. Kônī se sont donnés beaucoup de peine pour démontrer le contraire en insistant sur le fait que la divinité était entièrement présente dans le Christ dès son incarnation et qu'il n'a donc nullement été rendu parfait au moment du baptême[31]. D'ailleurs, déjà Saint Éphrem en son Commentaire du Diatessaron avait formulé la remarque que la phrase *un signe en butte à la contradiction, et dans ton âme elle-même* de Luc 2:30-1 visait une interprétation docétique, adoptianiste ou autre, niant la vraie nature humaine du Verbe incarné[32]. Cependant, le chalcédonien Justinien ne pouvait accepter les objections des monophysites hiérosolymitains : il exigea donc de son Église rebelle de célébrer Noël le 25 décembre, l'Épiphanie le 6 janvier et l'*Hypapantè* le 2 février[33].

Ces considérations placent la conduite du grand père du Prophète ʿAbd al-Muṭṭalib dans une toute nouvelle perspective, si on tient compte de la prophétologie musulmane originelle, proche de l'imamologie chīʿite et relevant

29 Van Esbroeck, Lettre de Justinien, 367.

30 Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*, 115-6.

31 Théodore b. Kônī, *Mimrâ*, 7:24 ; cf. déjà Saint Éphrem, *Commentaire de l'Évangile concordant*, 74 § 17.

32 La traduction de la citation évangélique est celle de Leloir, *Évangile concordant*, 74.

33 Van Esbroeck, Lettre de Justinien sur l'Annonciation, 351 et 370-1 ; Idem, Lettre de Justinien pour la fête de l'Hypapantè, 77.

de l'idée de la *waṣiyya* universelle[34]. Quand il introduisit son petit-fils dans le Saint des Saints du sanctuaire mecquois, il s'agissait moins pour lui d'une prière, d'une oblation, que d'un acte liturgique, visant à consacrer le nouveau né et à implorer Dieu afin qu'Il le remplisse de son Saint Esprit.

Une épigramme citée par al-Iṣfahānī et al-Azraqī confirme cette interprétation, déclarant concernant le Prophète à naître : « nous l'avons enfanté pendant des générations ; Dieu l'enverra ouvertement ; il sera entouré de ses auxiliaires (*anṣār*)[35]. » D'autres éléments s'y ajoutent et augmentent encore le rapport avec la tradition évangélique. Ainsi al-Yaʿqūbī fournit une généalogie de ʿAbd al-Muṭṭalib (comme le fit Ibn Hishām), mais alors selon une ligne ascendante maternelle, et ce jusqu'à Abraham[36]. ʿAbd al-Muṭṭalib est ainsi présenté comme un nouvel Abraham, parfois même expressément, puisqu'al-Yaʿqūbī nous apprend : « Les Quraysh disaient : *ʿAbd al-Muṭṭalib est le second Abraham*[37]. » En outre, le roi Maʿdī Karib b. Sayf lui annonce la venue du Prophète et semble ainsi jouer pour l'enfant Muḥammad le rôle d'un Syméon[38].

Les notions de l'*exode* et de l'*exil*, auxquelles le concept de la *consolation* (la παράκλησις) est intimement lié, occupent une place essentielle dans le Coran, où elles sont relatées au *Miʿrāj* et à la l'Hégire[39]. Ainsi, il n'est pas exclu qu'il y a dans le Coran une réminiscence de la rencontre avec Syméon, dans une péricope où le symbolisme de l'exode est également présent, puisque les mots *yawm al-furqān* pourraient rendre l'expression *yawmâ ḏ-purqânâ* qui en syriaque désigne couramment la sortie d'Égypte[40]. Guillaume Dye, en son étude de la *Sourate al-Qadr* qui, suite à une interprétation de Christoph Luxenberg, aurait selon lui un rapport avec Noël, puisqu'il croit pouvoir identifier précisément la *Laylat al-Qadr* avec la nuit de la 'descente', c'est-à-dire celle

34 Rubin, Prophets and Progenitors, 44-53, et notre article Die Transfiguration Walīd b. Yazīds, 505.

35 Abū l-Faraj al-Iṣfahānī, *K. al-aghānī* xvi, 76 (éd. Būlāq, en bas de page) ; Bray, ʿAbbasid myth, 32, qui remarque que des éditeurs modernes ont parfois changé *waladnāhu* en *wajadnāhu* (« Nous l'avons trouvé »), visiblement choqués par l'idée d'une incarnation ou génération divine du Prophète que le verbe pourrait impliquer.

36 Al-Yaʿqūbī, *Taʾrīkh* ii, 118-20 ; Bray, ʿAbbasid myth, 10, n. 24. De même dans l'Évangile selon Saint Matthieu, des femmes sont également mentionnées dans la généalogie de Jésus, cf. Ratzinger, *Prolog*, 17-8.

37 Al-Yaʿqūbī, *Taʾrīkh* ii, 11 ; Lüling, *Wiederentdeckung*, 255. Le sens de ce rapport entre Abraham et ʿAbd al-Muṭṭalib sera elucidé dans la conclusion.

38 Bray, ʿAbbasid myth, 22.

39 Van Reeth, Miʾrāǧ, 166-9 et idem, L'Hégire.

40 Ainsi Dye, Nuit du destin, 159, renvoyant à Donner, Quranic *furqān*, 288-9.

de l'incarnation du Christ[41], ajoute incidemment une analyse de *Sourate* 8:41: « ce que Nous avons fait descendre sur Notre serviteur, le jour de la Salvation (*wa-mā anzalnā ʿalā ʿabdinā yawma l-furqāni* – je cite la traduction de Dye), le jour où les deux partis se sont rencontrés – Dieu est puissant sur toute chose » (*yawma ltaqa l-jamʿāni wa llāhu ʿalā kulli shayʾin qadīr* – trad. Masson). Les *jamʿāni* ont déjà fait l'objet d'une remarque de Donner qui, en comparant avec *Sourate* 26:61, conclut qu'il doit s'agir des deux factions des Israélites et de l'armée de Pharaon, à l'occasion de l'exode également[42]. Or, je me demande si ces versets ne contiennent pas d'abord une allusion aux paroles de Syméon : « Maintenant (…) tu peux laisser ton serviteur s'en aller en paix, car mes yeux ont vu ton salut (τὸ σωτήριον – syr. : *pūrqânūk*) ; (…) cet enfant doit amener la chute et le relèvement d'un grand nombre en Israël ; il doit être un signe en butte à la contradiction » (versets 29-30 et 34).

Nous savons que ʿAbd al-Muṭṭalib a également dû s'exiler. En 608 en effet les Quraysh se sont à nouveau rendu maîtres de la *Kaʿba* et l'ont épurée de ses éléments manichéens qui s'y trouvaient à ce moment. À cette occasion ʿAbd al-Muṭṭalib dut s'enfuir, sans doute parce qu'il était lié à cette secte chrétienne qui avait occupé les lieux jusqu'à ces jours maléfiques. Il s'est alors retiré à Médine[43]. Autrement dit, l'exil de ʿAbd al-Muṭṭalib a pu fournir l'exemple à son gendre le Prophète Muḥammad, lorsque quelques dix années plus tard, celui-ci décida lui-aussi d'entreprendre son Hégire, pour des raisons similaires. Ce qui plus est : l'aïeul a sommé la mère du Prophète après la mort de son mari à l'envoyer vers lui, sans doute pour pouvoir donner à son petit-fils une éducation religieuse appropriée, afin qu'un jour il lui succède[44].

ʿAbd al-Muṭṭalib aurait donc tenu le rôle de Syméon, tout comme celui-ci remplaça Zacharie au service du Temple en tant que Grand Prêtre selon les Évangiles apocryphes. Mais en avait-il le droit ? C'est au moins ce qu'il déclara lui-même : *naḥnu ahl bayt sharaf fī qawminā*[45] ! Toute une série de détails nous aident à mieux définir cette fonction administrative ou sacerdotale qu'a pu exercer ʿAbd al-Muṭṭalib au Temple de la Mecque. Ainsi al-Azraqī le décrit comme un homme d'une stature exceptionnelle, pour qui on aurait étendu dans le *ḥijr* un siège[46] où personne d'autre n'était autorisé de s'assoir, ni pouvait y prendre place avec lui. S'agissait-il d'une couverture ou d'un coussin disposé

41 Luxenberg, Noël ; Dye, Nuit du destin.

42 Donner, Quranic *furqān*, 289.

43 Voir notre article Ville céleste, 127.

44 Ibn Hishām, *Sīrat al-Nabī* i, 137-8 ; Guillaume, *Life of Muhammad*, 59.

45 Ibn Hishām, *Sīrat al-Nabī* i, 138.

46 *mifrash* : 'couverture, matelas', selon Kazimirski, *Dictionnaire* ii, 571.

sur un banc contre le mur du *ḥijr* ou étendu par terre ? Cependant, seulement le petit Muḥammad était permis de s'assoir à côté de lui[47]. Si en effet ce *ḥijr* avait eu la forme d'une abside (*jawf*, 'ventre'), comme la description d'al-Azraqī semble le confirmer[48], on peut se demander (comme Lüling a essayé de le prouver[49]) si le sanctuaire de la Mecque n'avait pas été transformé à un certain moment de son histoire en une église et donc si le siège en question n'était pas destiné à un membre du clergé. On dit même que ʿAbd al-Muṭṭalib aurait un jour discuté avec un évêque au sein de la Kaʿba[50]. On aurait presque l'impression qu'il s'y entretenait avec un de ses collègues.

D'autres traits suggèrent une appartenance de ʿAbd al-Muṭṭalib à une tradition apparentée au manichéisme. Ainsi il aurait recommandé de s'abstenir du vin, ce qui nous rappelle l'*enkrateia* des Manichéens[51]. Ailleurs nous avons déjà établi un rapport entre le surnom *Muṭṭalib* et la notion de *iṭṭilāb*, qui pourrait traduire la κοινωνία, les membres de la secte des Montaniens étant appelés les κοινωνοί, *cenonae* ou *sociae*, les « guardians of an 'apostolic' (and prophetic) tradition »[52], correspondant aux *electi* des Manichéens, terme dont, selon Gil, *ḥanīf* serait la traduction arabe et qui est également appliqué à ʿAbd al-Muṭṭalib par la tradition musulmane[53].

Enfin, certains évènements établissent une correspondance étroite avec la présentation de Jésus au Temple et le sacrifice d'Ismaël. Il y a toute une légende qui nous raconte comment ʿAbd al-Muṭṭalib a été à la recherche de la source du *Zamzam* au sein du sanctuaire, suite à une vision qu'il aurait eue en dormant dans le *ḥijr*[54]. Outre le sens apocalyptique qu'il faut attribuer à cette source et à l'eau paradisiaque qu'elle procure[55], il faut rappeler que cette source joue également un rôle prépondérant dans la légende d'Ismaël, puisque c'était l'ange Gabriël qui fit jaillir la source du *Zamzam* lorsque sa mère Hagar, fuyant Sara, la femme jalouse d'Abraham, risquait de mourir de soif au milieu du désert

47 Al-Azraqī, *K. akhbār Makka*, 222 ; Ibn Hishām, *Sīrat al-Nabī* i, 168 ; Guillaume, *Life of Muhammad*, 73 ; Lüling, *Wiederentdeckung*, 157-8.

48 Al-Azraqī, *K. akhbār Makka*, 151.

49 Lüling, *Wiederentdeckung*, 124-6 et 139.

50 Azzi, *Prêtre,* 129 et notre article Ville céleste, 127.

51 Azzi, *Prêtre*, 128 ; Rubin, 95 ; notre article Ville céleste, 127 ; Ries, *Mani*, 157.

52 Trevett, *Montanism*, 212-3.

53 Gil, Creed of Abū ʿĀmir, 43 ; Tardieu, *Manichéisme*, 73 et 76 ; et nos articles Ville céleste, 126, et Paraclete, 451.

54 Ibn Hishām, *Sīrat al-Nabī* i, 142-4 ; Guillaume, *Life of Muhammad*, 45 et 62-5.

55 Voir mon article Ville céleste, 128.

arabe[56]. Ibn Hishām cite d'ailleurs explicitement l'épisode d'Ismaël pour introduire celle de la redécouverte par ʿAbd al-Muṭṭalib. Une fois de plus celui-ci se comporte donc comme un nouvel Abraham, dont le petit-fils est destiné à devenir un nouveau Ismaël ou un nouveau Jésus. En effet, l'endroit exact où chercher la source lui est indiqué par des corbeaux : précisément l'oiseau qui, dans l'histoire d'Abraham sous sa forme syriaque, entre en jeu au moment du sacrifice de l'Alliance d'Abraham[57]. On sait que le symbolisme de l'eau occupait dans la tradition manichéenne une place tellement sacrée en tant que « reflet du salut gnostique »[58], que Mani refusait le rite du baptême, puisque celui-ci entrainerait une souillure et entraverait la pureté fondamentale de l'eau.

Nous comprenons maintenant le sens profond d'un évènement dont Ibn Hishām nous a conservé le souvenir. Un vœu obligeait ʿAbd al-Muṭṭalib à sacrifier un de ses fils. Pour y échapper et parmi les nombreux moines qu'il a visités selon la tradition musulmane pendant toute sa vie, il aurait alors consulté une prophétesse[59]. Comme on sait, l'église montanienne a connu des prophétesses qui étaient tenues en haut estime et c'est sans doute une telle voyante que ʿAbd al-Muṭṭalib est allé voir. Elle nous rappelle aussi la prophétesse Anne de Saint Luc. L'épisode fait évidemment penser à l'histoire d'Abraham qui, selon le livre de la Genèse, devait lui-aussi sacrifier son fils[60], mais également au sacrifice de substitution de Marie et de Joseph, devant offrir leur fils premier-né dans le Temple hiérosolymitain.

En consacrant son petit-fils Muḥammad au Temple de la Mecque, ʿAbd al-Muṭṭalib a donc pleinement exercé sa fonction sacerdotale, voire même épiscopale, sans doute dans le sens manichéen du terme. Comme Syméon, il vouait l'enfant à Dieu, comme Abraham il le sacrifiait symboliquement. Mais selon l'interprétation adoptianiste qui est celle de l'islam original, c'est en ce moment solennel que la fonction prophétique est infusée dans la personne du prophète, l'esprit de l'homme de Dieu ou la *waṣiyya* universelle qui animait également Ismaël et Jésus ainsi que tous les prophètes et imams prenant possession de lui. La présentation au Temple est le moment suprême de son

56 Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh* i, 281 ; Hayek, *Mystère d'Ismaël*, 98-9. Selon une autre version (al-Ṭabarī, *Taʾrīkh* i, 276), ce fut l'enfant Ismaël qui découvrit la source en grattant le sol.

57 Ibn Hishām, *Sīrat al-Nabī* i, 146 ; Guillaume, *Life of Muhammad*, 64 ; Brock, Abraham, et notre article Prophète musulman, 268-72.

58 Ries, *Mani*, 175.

59 Ibn Hishām, *Sīrat al-Nabī* i, 153-4 ; Guillaume, *Life of Muhammad*, 66-7.

60 Gen. 22 et la tradition arabe (où il n'est pas clair s'il s'agissait d'Ismaël ou Isaac): al-Ṭabarī, *Taʾrīkh* i, 290-3 ; Masʿūdī, *Murūj* i, 4, p. 87.

adoption : il n'est plus désormais le fils de son père naturel. Le Paraclet Aḥmad s'identifie dorénavant avec la personne du Prophète Muḥammad.

Bibliographie

al-Azraqī : *Kitāb akhbār Makka*, éd. F. Wüstenfeld, *Chroniken der Stadt Mekka* 1, Leipzig 1858 (1964).

Azzi, J. : *Le prêtre et le prophète. Aux sources du Coran* (traduit de l'arabe par M.S. Garnier), Paris 2001.

Blachère, R. : *Le Coran. Traduction*, Paris 1980.

Bovon, F. : *Das Evangelium nach Lukas* (*Lk 1, 1-9, 50*), Zürich 1989.

Bray J. : 'Abbasid myth and the human act : Ibn 'Abd Rabbih and others, dans P.F. Kennedy (éd.), *On fiction and adab in Medieval Arabic literature*, Wiesbaden 2005, 1-54.

Brock, S.P. : Abraham and the ravens : A Syriac counterpart to Jubilees 11-12 and its implications, dans *Journal for the study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 9 (1978), 135-52.

Crone, P. & M.A. Cook : *Hagarism : The making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

Cutler, A. : Does the Simeon of Luke 2 refer to Simeon the Son of Hillel?, dans *Journal of Bible and Religion* 34 (1966), 29-35.

Daniélou, J. : *Les Évangiles de l'Enfance*, Paris 1967.

De Smet, D. : Dieu leur prête longue vie : les *mu'ammarūn* dans l'imamologie chiite, dans *Acta Orientalia Belgica* 13 (2000), 163-74.

De Strycker, E. : *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles 1961.

Dionysius bar Ṣalībī, *Commentarii in Evangelia* 2, éd. A. Vaschalde, Louvain 1939 (texte) – *Idem*, Louvain 1932 (traduction).

Donner, F. : Quranic *furqān*, dans *JSS* 52 (2007), 279-300.

Dye, G. : La nuit du Destin et la nuit de la Nativité, dans G. Dye & F. Nobilio (éds.), *Figures bibliques en islam*, Bruxelles 2011, 107-69.

———— : Lieux saints communs, partagés ou confisqués : Aux sources de quelques péricopes coraniques (Q 19:16-33), dans I. Dépret & G. Dye (éds.), *Partage du sacré : transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, Bruxelles 2012, 55-121.

Éphrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, éd. L. Leloir, Paris 1966.

Éphrem Syr. : *Hymnen de Nativitate* (*Epiphania*), éd. E. Beck, Louvain 1959 (texte) – *Idem*, Louvain 1959 (traduction).

Gil, M. : The Creed of Abû 'Âmir, dans *IOS* 12 (1992), 9-57.

Gilliot, C. : Le Coran, fruit d'un travail collectif ?, dans D. De Smet, G. de Callataÿ & J.M.F. Van Reeth (éds.), *al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam*, Leuven-Bruxelles-Louvain-la-Neuve 2004, 185-231 .

——— : Le Coran, production littéraire de l'antiquité tardive ou Mahomet interprète dans le « lectionnaire arabe » de La Mecque, dans *Mélanges à la mémoire d'Alfred-Louis de Prémare, REMMM* 129 (2011), 31-56.

Guillaume, A. : *The life of Muhammad. A translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Oxford 1955, 1987[8].

Ibn Hishām : *Sīrat al-Nabī*, éd. M. al-Saqā, I. al-Ibyārī and ʿA.Ḥ. Shalabī, 2 vols., Le Caire n.d.

James, M.R. : *The Gospels of Nicodemus, or Acts of Pilate*, dans *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1924.

Jeremias, J. : *Jérusalem au temps de Jésus. Recherches d'histoire économique et sociale pour la période néo-testamentaire*, Paris 1980.

Lagrange, M.-J. : *Évangile selon Saint Luc* (Études bibliques), Paris 1941.

Laurentin, R. : *Structure et théologie de Luc I-II* (Études bibliques), Paris 1957.

Lüling, G. : *Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Ein Kritik am « christlichen » Abendland*, Erlangen 1981.

Luxenberg, Chr. : Noël dans le Coran, dans A.-M. Delcambre et J. Bosschard (éds.), *Enquêtes sur l'islam en hommage à Antoine Moussali*, Paris 2004, 117-38.

Masʿūdī, *Murūj al-dhahab*, éd. C. Barbier de Meynard et P. de Courteille, *Maçoudi, les Prairies d'Or* 1, Paris 1861.

Norden, E. : *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig 1924.

Plummer, A. : *Gospel according to S. Luke* (International Critical Commentary), Edinburgh 19225 (1953).

Ratzinger, J. : *Jesus von Nazareth* 2. *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg im Breisgau 2011 ; Idem, *Prolog : die Kindheitsgeschichten*, Freiburg im Breisgau 2012.

Ries, J. : *L'Église gnostique de Mani*, Turnhout 2011.

Rubin, U. : Prophets and Progenitors in the Early Shīʿa Tradition, dans *JSAI* 1 (1979), 41-65.

——— : *Ḥanīfiyya* and Kaʿba : An inquiry into the Arabian pre-Islamic background of *dīn Ibrāhīm*, dans *JSAI* 13 (1990), 85-112.

Schürmann, H. : *Das Lukasevangelium* 1, Freiburg 1969.

Tardieu, M. : *Le Manichéisme* (Que sais-je ?), Paris 1997[2].

Tischendorf, C. : *Evangelia apocrypha*, Leipzig 1876[2] (1987).

Trevett, Chr. : *Montanism. Gender, authority and the new prophecy*, Cambridge 1996.

Van Esbroeck, M. : La Lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561, dans *Analecta Bollandiana* 86 (1968), 351-71.

———— : La Lettre de Justinien pour la fête de l'Hypapantè en 562, dans *Analecta Bollandiana* 112 (1994), 65-84.

Van Reeth, J.M.F. : Le Prophète musulman en tant que Nāṣir Allāh et ses antécédents : le « Nazôraios » évangélique et le Livre des Jubilés, dans *Orientalia Lovaniensia Periodica* 23 (1992), 251-74.

———— : Die Transfiguration Walīd b. Yazīds, dans S. Leder et al. (éds.), *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Halle 1998* (OLA 108), Louvain 2002, 501-11.

———— : L'Évangile du Prophète, dans D. De Smet, G. de Callataÿ et J.M.F. Van Reeth (éds.), , Leuven-Bruxelles-Louvain-la-Neuve 2004, 155-74.

———— : Image et symbole. Le miroir dans la tradition syriaque, dans D. De Smet, M. Sebti et G. de Callataÿ (éds.), *Miroir et savoir. La transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane. Actes du colloque international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005*, Leuven 2008, 101-16.

———— : Ville céleste, ville sainte, ville idéale dans la tradition musulmane, dans *Acta Orientalia Belgica* 24 (2011), 121-32.

———— : Who is the 'other' Paraclete? dans C.A. Segovia et B. Lourié (éds.), *The coming of the Comforter: When, where, and to whom ? Studies on the rise of Islam in memory of John Wansbrough*, Piscataway, NJ 2012, 423-52.

———— : Le miʿrāǧ du Prophète, . . . ou les mirages d'une recherche effrénée ? dans V. Klemm et Nuha al-Shaʿar (éds.): *Sources and approaches across disciplines in Near Eastern Studies. Proceedings of the 24th Congress, UEAI, Leipzig 2008*, Louvain 2013, 155-71.

———— : L'Hégire et la Fin du Monde, dans *Apocalyptique et figures du mal : discours apocalyptiques dans les débuts de l'islam* (*7e-10e siècle*), Bruxelles (à paraître).

Van Unnik, W.C. : Simon (2), *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, Göttingen 1962-66.

al-Yaʿqūbī, *Taʾrīkh*, éd. M.T. Houtsma, Leiden 1883.

Connecting Moses and Muḥammad

Jane Dammen McAuliffe[1]

Sometime at the very end of the ninth century or the beginning of the tenth, the Persian-born Baghdādī polymath Abū Jaʿfar b. Jarīr al-Ṭabarī (d. 310/923) was putting the finishing touches to his universal chronicle *The history of prophets and kings*. This enormous Arabic work begins with the Creation, moves through the periods of biblical prophets and patriarchs up to the time of Jesus, speaks of the Byzantines and Sasanians, elaborates the life of Muḥammad and then chronicles the caliphs whose reigns span the first three Islamic centuries. In al-Ṭabarī's *History* we find the following anecdote:

> Moses sent out twelve chiefs, [one] from each of the Israelite tribes, who set out to bring him an account of the giants. One of the giants, who was called Og (ʿŪj or ʿĀj), met them. He seized the twelve and placed them in his waistband, while on his head was a load of firewood. He took them off to his wife and said to her, "Look at these people who claim that they want to fight us." He flung them down in front of her, saying, "Shouldn't I grind them under my foot?" But his wife said, "No, rather let them go, so they will tell their people what they have seen."[2]

As al-Ṭabarī continues with this story, one related to the biblical account in Numbers 21:33–5, he interweaves phrases taken from the Qurʾān (Q 5:20–6, the Qurʾānic passage that Muslim commentators have linked to the giant Og) with many non-Qurʾānic details. Finally, al-Ṭabarī reaches the end of this anecdote:

> Ibn-Bashshār – related to us – Muʾammal – Sufyān – Abū Isḥāq – Nawf: The base of Og's head was eight hundred cubits high, while Moses' height was [only] ten cubits and his staff [another] ten cubits. Then he [Moses]

1 An earlier version of this chapter appeared in Magdalino and Nelson (eds.), *The Old Testament in Byzantium*, 279–98.

2 Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh* i, 498–9; *History III*, 80–1. ʿŪj or ʿĀj b. ʿAnaq or ʿAnāq was the Arabic name of the biblical ʿOg, the giant king of Bashan. According to Abū Isḥāq Aḥmad b. Muḥammad al-Thaʿlabī, "ʿŪdj was 23,333 cubits high, drank from the clouds, could reach to the bottom of the sea and pull out a whale which he roasted on the sun. Noah drove him in front of the ark but the Flood only reached his knees. He lived for 3,000 years." B. Heller-[S.M. Wasserstrom], ʿŪdj, *EI2*.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_019

> jumped into the air ten cubits and struck Og, hitting his anklebone. Og fell down dead, becoming a bridge for the people to cross over."[3]

Why would a tenth-century Muslim historian tell a tale of Moses taking a Superman-style leap to whack a giant with his rod? Why, more generally, would he devote a significant segment of his universal history to the story of Moses? Did he see a far greater continuity between earlier scriptures and the Qur'ān, between Moses as prophet and Muḥammad as prophet, than has generally been conceded?

The story of Moses as recounted in the biblical books from Exodus to Deuteronomy offers a prophet's portrait that is unmatched in scope and detail until the Gospels' portrayal of Jesus. Although the Qur'ānic depiction of Moses is far more elusive and episodic, it does constitute the most complete prophetic portrayal to be found in the Qur'ān. Here are the highlights: exposed at birth but rescued through his sister's intervention, Moses eventually finds succor at his own mother's breast. He is raised in Pharaoh's household, but then is forced to flee Egypt after coming to the rescue of an Israelite and killing the man's Egyptian attacker. Escaping to Midian (*Madyan*), he eventually marries the daughter of a shaykh to whom he dedicated almost a decade of service. In a theophany in the valley of Ṭuwā, Moses is commissioned by God with a message for Pharaoh and provided with the signs of his prophethood. The subsequent encounters with Pharaoh, and with his magicians, result in multiple miracles, most of them devastating to the Egyptians. Moses' receipt of the tablets of the law, his destruction of them when he sees the golden calf, and Israel's forty years in the wilderness, all echo events that receive much more elaboration in the Hebrew Bible.

The Question of Sources

A deceptively simple question presents itself when we read the Moses material in the Qur'ān – how did it get there? The answers to this question open up the multiple modes of Qur'ānic studies, the different ways in which the Qur'ān has been read and interpreted. Certainly the answer given by most Muslim scholars of the Qur'ān, the theological answer, is swift and straightforward: Muḥammad knew about Moses because God told him. In the main, Muslim scholarly literature makes a clear theological claim about the relationship of the Hebrew Bible, and of the New Testament, to the Qur'ān. That literature

3 Al-Ṭabarī, *Ta'rīkh* i, 501; *History* III, 83.

recognizes that the three scriptures share much material and that the names of Abraham and Joseph, of Moses and Jesus, cross these canons. They regard the Qur'ān as sequentially positioned in – to use an idea from Christianity – the "stream of revelation." From this perspective the Qur'ān offers a divine representation of the same truth that informed such predecessors as the Torah (*al-Tawrāh*) and Gospel (*al-Injīl*). Just as God revealed his will to Moses and to Jesus, he did the same for Muḥammad, speaking in "clear Arabic"[4] for the benefit of this recipient and his followers. Viewed theologically, replication is not a product of biblical borrowings or influence but of re-revelation.

But uncompromising theological assertions were not the only answer that Muslim tradition gave to the question "How did Muḥammad know about Moses?" Various passages in the Qur'ān recount the charges levied against Muḥammad by hostile members of his early audiences. These opponents ridiculed Muḥammad's insistence that he was the recipient of divine revelation. They dismissed his claim with statements like "What he's telling us is a forgery and a falsehood," or "He's just repeating ancient fables (or writings) which have been recited to him," or, yet again, "He's being taught all this by mere mortals" (Q 25:4–5; 26:195; 16:103; 41:14 and 44). But who were these surreptitious teachers? From whom was Muḥammad securing his information? Some recent studies have sifted through the anecdotes that can be found in ancient exegetical literature about Muḥammad's so-called "informants."[5] The composite profile that emerges from these studies presents us with a group of low-born foreigners, frequently slaves, who were nevertheless literate and could read the Torah and/or Gospel and who, in the eyes of Muḥammad's opponents, were the real source of his "revelation". Occasionally, Muḥammad's wife Khadīja is viewed as a conduit. Narratives (*asbāb al-nuzūl*) connected to the interpretation of Q 16:103, the *locus classicus* for the exegetical treatment of this issue, recount stories of Khadīja being taught by a Christian slave and, in turn, teaching Muḥammad.[6]

Interestingly, the Qur'ānic rebuttal of these accusations is philological, as the key verse itself demonstrates. Faced with the charge that "a mere mortal is teaching him" Q 16:103 responds "The speech of him [i.e. the informant] at whom they hint is barbarous; and this [i.e. the Qur'ān] is pure Arabic." The rebuttal provided by later commentators and apologists, however, flips the category from "informant" to "predictor" or "prognosticator." As depicted in

4 *bi-lisānin ʿarabiyyin mubīnin* (Q 26:195) and the numerous references to *qur'ānan ʿarabiyyan*.

5 See especially Gilliot, Les 'informateurs' juifs et chrétiens de Muḥammad, 84–126; *Idem*, Informants, 512–8.

6 Al-Thaʿlabī, *al-Kashf wa-l-bayān* vi, 43.

the Muslim exegetical sources, these so-called informants do not compromise either the Prophet's integrity or the priority of his scriptural knowledge. Rather they present Muḥammad as already being fully aware of all he was accused of having surreptitiously studied.[7] More importantly, some of these figures are presented as recognizing or validating his prophethood.

One such story, and probably the most famous one, concerns a Syrian monk whose name is usually given as Baḥīrā. As related in the most esteemed biography of the Prophet, the *Sīra* of Ibn Isḥāq (d. 150/767), Muḥammad's uncle and guardian took him on a commercial caravan journey to Syria. To quote from Ibn Hishām's (d. 218/833) redaction of Ibn Isḥāq's *Sīra*:

> When the caravan reached Buṣrā in Syria, there was a monk there in his cell by the name of Baḥīrā, who was well-versed in the knowledge of the Christians. A monk had always occupied that cell. There he gained his knowledge from a book that was in the cell, so they allege, handed on from generation to generation.[8]

Because of a premonition that came to him during prayer, Baḥīrā invited the entire caravan to dinner. Initially, the elders left the young Muḥammad to guard the baggage but, at the monk's insistence, they finally brought him forward. When "Baḥīrā saw him he stared at him closely, looking at his body and finding traces of his description (in the Christian books)." He quizzed the boy about his condition and circumstances and then "looked at his back and saw the seal of prophethood between his shoulders in the very place described in his book." Baḥīrā cautioned Muḥammad's uncle, Abū Ṭālib, to guard the boy "because a great future lies before this nephew of yours."[9]

Continuing with the question, "How did biblical material find its way into the Qur'ān?" we come, of course, to the world of non-Muslim scholarship on the Qur'ān. Here one discovers another long and productive tradition of academic work, much of it dating from the seminal publication of Abraham Geiger's 19th-century doctoral thesis at the University of Marburg, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*? ("What did Muhammad borrow from Judaism?"), which was published in English under the less provocative title *Judaism and Islam*.[10] Following upon Geiger's work came titles

7 Ibn Isḥāq, *Life of Muḥammad*, 193. Al-Ṭabarī, *Ta'rīkh* i, 1123–7; *The history of al-Ṭabarī VI*, 44–6.

8 Ibn Isḥāq, *Life of Muhammad*, 79.

9 Ibid., 80–1.

10 Bonn 1833, and New York 1898 (repr. 1970), respectively.

like *The origin of Islam in its Christian environment, The Jewish foundations of Islam, The Biblical narratives in the Qur'ān*, and "The Christian influence on the Qur'ān."[11] (Parenthetically, I should note that by confining myself to the last 150 years of non-Muslim scholarship I am leaping over the centuries of pre-modern, polemical reading of the Qur'ān, centuries populated with people like John of Damascus, Peter the Venerable, and Martin Luther.)

Some of the more interesting versions of this post-Geiger line of scholarly exploration move beyond the uni-directional notion of biblical (and extra-biblical) influence on the Qur'ān – and post-Qur'ānic literature – to look at how "the rich reservoirs of traditional lore tapped and channeled by the Qur'ān and its expounders"[12] have re-entered Jewish and Christian sources of the medieval period and beyond. A fascinating example of such analysis traces the Solomon and Sheba story from the biblical narrative (1 Kings 10:1–3) through midrashic and targumic material and then connects those sources with the Qur'ānic account in Q 27:15–44. From there, the literary detective work moves to a much-elaborated version of the story to be found in al-Thaʿlabī's (d. 427/1035) 11th-century "tales of the prophets."[13] The later reintegration of this now-Islamized material into 19th-century Hebrew literature and folklore brings the process full circle.[14]

More recent work has recast the whole question of specific forms of Jewish or Christian influence on the Qur'ān by suggesting a more pervasive connection. Studies by both Gunther Lüling and Christoph Luxenberg (pseudonym) have attempted, in different ways, to discern a Christian underlay of the present text of the Qur'ān. Lüling sees a pre-Islamic Christian liturgical text as a primitive layer, a text whose meanings have been Islamized and to which Muslim additions have been made. Lüling's thesis posits and then elaborates several stages of textual revision taking place before, during and after the life of Muḥammad.[15] At some points, Lüling argues that certain Qur'ānic vocabulary should be understood with meanings that are closer to Hebrew or Aramaic cognates than to significations in classical Arabic. Luxenberg expands this insight to assert that the literary Arabic of the Qur'ān is a product of a

11 See Bell, *The origin of Islam*; Torrey, *Jewish foundations*; and Speyer, *Die biblischen Erzählungen*; see also Gräf, Zu den christlichen Einflüssen im Koran, 111–44.

12 Reeves, Some explorations of the intertwining of Bible and Qur'ān, 43.

13 Al-Thaʿlabī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'*.

14 Lassner, *Demonizing*. Lassner points to a 1702 Yemenite account in Hebrew by a certain Saadiah Ben Joseph and material found in the Israel Folklore Archives. For a more recent work of intertextual analysis see Lowin, *Forefather*.

15 Lüling, *Challenge*.

Christianized Syro-Aramaic culture. Concentrating upon passages considered "difficult" by both Muslim and non-Muslim scholars, that is, those that have generated widely variant interpretations, Luxenberg either translates the Arabic into Aramaic or tries to find an Aramaic reading for the Arabic consonants stripped of their diacriticals (*rasm*). Both approaches, particularly that of Luxenberg, have been sensationalized in the media and greeted with scholarly skepticism.[16]

The Question of Literary Function

The "source" question, the question of how biblical and extra-biblical material found its way into the Qurʾān, is but one of the issues that has captured the attention of both Muslim and non-Muslim scholarship as it contemplates the relation of these two scriptural traditions. Equally important have been literary queries about how this material functions in the Qurʾān. Speaking very generally, one can think of the prophet stories in the Qurʾān as preoccupied with both punishment and prefiguration. As a genre, these narratives exhibit a repetitive literary structure: God sends a prophet to a particular people; the people deride or ignore the prophet's warnings and pronouncements; God punishes the recalcitrant people and vindicates the prophetic message. Qurʾānic passages that fit this structure are frequently construed by Muslim commentators as providing solace or encouragement to the prophet Muḥammad. But in some instances they are interpreted as doing more than this. They prefigure Muḥammad as God's final prophet, the "seal of the prophets," and nowhere is the topos of prefiguration more pronounced than with the character of Moses.

Moses' name is mentioned 136 times in the Qurʾān, far more than that of any other prophet. Direct and indirect allusions to Moses can be found throughout the text and careful scholarship has traced the biblical and extra-biblical connections.[17] Virtually every major element in Muḥammad's prophetic vocation finds its counterpart in the life of Moses: divine protection in infancy; a theophanic election and prophetic commissioning; the public denial and rejection of each prophet's "signs" or proofs; God's gift of a "book" or "scripture"; the patient endurance of persecution; eventual divine deliverance and destruction of the enemy; the final triumph of the prophet's faithful

16 Luxenberg, *Syro-Aramaic reading*. For both Lüling and Luxenberg see Motzki, Alternative accounts of the Qurʾān's formation, 59–75.

17 Moubarac, Moïse dans le Coran; Causse, The theology of separation and the theology of community, 37–60; Tottoli, *Vita di Mosè*, 99–110 and *Biblical Prophets*, 31–5.

followers. Each of these topics has been the subject of extended commentary and scholarly analysis, but I will restrict my attention to one that captured particular pictorial attention – one of two great signs of Moses' prophethood, his rod."[18]

This rod's miraculous nature was first revealed as God spoke from the fire and commanded Moses to cast it down. When the rod began to writhe like a snake, Moses fled in fear.[19] In Q 2:60 (cf. 7:160) Moses strikes a rock and twelve streams gush forth to satisfy his thirsty followers. In Q 26:63 he parts the sea with it and the sea swallows Pharaoh's pursuing army.[20] Jewish and Muslim sources give this rod a prehistory that stretches back to Adam and reaches Moses through the Arab prophet Shuʿayb, who is presented as Moses' father-in-law.[21] Surely the most popular story, however, pits Moses' magic rod against the machinations of Pharaoh's sorcerers (Q 7:117): "And we inspired Moses, saying 'Throw your rod,' and thereupon it swallowed up their [the sorcerers'] lying show."

It is worth noting that the topos of a triumphant Moses, of God's intervention against the oppressions of Pharaoh, did not end with the Qurʾān.[22] Al-Ṭabarī's account of the final battle against the last Umayyad caliph, Marwān b. Muḥammad, much of whose army drowned when a pontoon bridge was

18 Tottoli, Il bastone di Mosè mutato in serpente nell'esegesi e nelle tradizioni islamiche, 225–43 and 383–94. Looking also at both Jewish and Christian exegesis of the biblical account of Moses' rod, Tottoli draws upon the writings of Irenaeus (c. 190), Origen (d. 254) and Cyril of Jerusalem (d. 386) and their typological explanation of the rod's transformation as a prefiguration of the Incarnation and of the Crucifixion. The rod is counted among the sacred treasures of the Topkapi Palace in Istanbul. For a photograph and description see Aydin, *Sacred Trusts*, 144–5.

19 Q 27:10; 28:31; 20:17–21; 7:107; 26:32.

20 In medieval Islamic magical literature, such as the *Shams al-maʿārif wa-laṭāʾif al-ʿawārif* and *Manbaʿ uṣūl al-ḥikma* of Abū al-ʿAbbās al-Būnī (d. 1225), the words inscribed on Moses's rod (of which there are various listings) are the true source of its power. Fodor, The rod of Moses, 103–23.

21 Wheeler, Moses, 260. See also Wheeler's *Moses in the Quran*. John Reeves' examination of post-biblical and post-Qurʾānic sources persuades him of a strong eschatological connection, a prospective scenario in which "the future agent of deliverance, mirroring his ancient Mosaic prototype, will come equipped with a wonder-working 'staff,' perhaps even the very effective one previously wielded by Moses." *Trajectories*, 199.

22 The Constantinian identification with Moses at the battle of the Milvian Bridge is noted in Gilbert Dragon's study of the priestly role of the Byzantine emperor, *Emperor and priest*, 98. As an important Byzantine relic, the rod of Moses was one of the signs of imperial power used in the investiture ceremony for the emperor; ibid., 84. For an earlier treatment of its ceremonial use see Pertusi, Insegne del potere sovrano e delegate a Bisanzo, 515–6.

cut, recalls the destruction of Pharaoh's army in the Red Sea. The words of Q 2:47 are placed in the mouth of ʿAbdallāh b. ʿAlī, the victorious Abbasid commander: "And we divided the sea for you, and delivered you, and drowned Pharaoh's people while you were beholding."[23] A more contemporary example of this trope is the political propaganda found frequently in today's Muslim world that casts the government and/or its leaders in the role of Pharaoh while the opposition and reformist forces don the mantle of Moses.

The Question of the Bible's Continuing Validity

The final question by which I will attempt to capture lines of scholarship that connect the Bible and Qurʾān brings us to the realm of what I have sometimes called "Muslim biblical studies." Beyond the questions of source identification to which, in their different ways, both Muslim and non-Muslim scholars have addressed themselves and beyond the literary analysis that looks at how biblical topoi function in the Qurʾān, there stands the question of validity or viability. If, from a Qurʾān-centered perspective, revelation is sequential and supercessionist, does the Bible have any continuing value? Muslim scholarship offers two different responses to this question, maintaining an uneasy tension between them.

On one side stands the long polemic of textual derogation. Subsumed under the technical term *taḥrīf*, meaning "alteration," this tradition stresses the corrupted nature of existing versions of the Jewish and Christian scriptures.[24] Certain verses in the Qurʾān lodge various charges against the continuing reliability of earlier revelations. Exegetical discussions of these indictments generated a substantial and complex literature but for purposes of simplification they can be classified under the three general categories of concealing, changing, and misinterpreting. Precisely who was responsible for each of these activities, and to what degree, as well as when such textual manipulation occurred, remain contested issues in the classical sources.

Modes of scriptural distortion were sometimes thought to be contemporaneous with Moses and sometimes with Muḥammad. Ordinarily, conscious complicity was charged, especially of Muḥammad's Jewish and Christian contemporaries, but occasionally errors of transmission, both oral and scribal, were implicated. Although the sources sometimes mention legal or financial

23 Ṭabarī, *Taʾrikh* iii, 41; *History* xxvii, 164–5.

24 For an extended discussion of both *taḥrīf* and of the predictive use of biblical material, see McAuliffe, The Qurʾānic context of Muslim biblical scholarship, 141–58.

motives for scriptural distortion, overwhelmingly they ascribe it to theological obstinacy: Jews and Christians willfully refused to recognize or acknowledge the clear descriptions of Muḥammad and of his eventual appearance that could be found in their own scriptures.

This brings us to the second response made by Muslim biblical scholars to the "continuing validity" question – the assertion that these earlier scriptures announce, predict, and attest to Muḥammad, his prophethood, and the victories of his community.[25] On the basis of specific Qur'ānic clues, these scholars were convinced of the predictive value of prior scriptures and began to search the texts for the precise references to which certain Qur'ānic verses alluded. The degree to which such activity was prompted by the obvious example of the Christian use of Jewish scripture remains a contested question within Islamic studies. Unquestionably, however, the precedent of creating a sectarian self-identity through both co-option and rejection of a prior scripture had already been set. The ostensible and stated mandate, however, for the Muslim scriptural search was drawn from passages in the Qur'ān which became the proof texts upon which the enterprise of what I would call 'affirmative' Muslim biblical studies was erected.

A number of verses are repeatedly cited as Qur'ānic warrant for searching the Hebrew Bible and the New Testament. Q 7:157, for example, begins:

> Those who follow the Messenger, the unlettered (*ummī*) prophet whom they find written with them in the Tawrāh and the Injīl, he orders them to do right and forbids them from doing wrong. He makes good things lawful for them and makes foul things prohibited to them. He rids them of their burden and the fetters (*aghlāl*) which were on them. Those who believe in him and honor and help him and follow the light which is sent down with him, those are the fortunate (*mufliḥūn*).

Several elements of this passage encouraged classical scholars to search the Bible or, at least, to accumulate information that was assumed to have a biblical basis. The commentators regularly gloss the phrase *whom they find written with them in the Tawrāh and the Injīl* as the description (*naʿt* or *ṣifa*) of Muḥammad which is to be found in those books. Some commentators cite specific biblical passages while others convey a more general sense of searching Jewish memory by repeating an affirmation associated with Kaʿb al-Aḥbār (d. 32/652–53), purportedly one of the earliest Jewish converts to Islam and a stock conduit in the Muslim conveyance of Jewish lore.

25 For a recent contribution, see Demiri, *Muslim exegesis*.

What kind of biblical verses caught the eye of Muslim exegetes as they searched the scriptures for those promised passages? A catalogue of the citations most commonly culled from the Hebrew Bible and the New Testament can be extracted from books of Qurʾānic exegesis and those that tell the "stories of the prophets" (*qiṣaṣ al-anbiyāʾ*), from polemical treatises, heresiographical works, and from a genre of Islamic literature devoted to the proofs of Muḥammad's prophethood (*dalāʾil al-nubuwwa*). These works span the centuries from the initial stages of Islamic literature to the present day.

After the pattern set by the earliest works, the regularly-cited biblical passages are, for the most part, simply copied from one source to another, with set texts regularly used in support of set subjects. Those subjects themselves repeat themes of prophetic annunciation and description, of religious restoration and renewal, and of community inauguration and conquest. Many passages present verses and themes that became standard in Christian-Jewish polemic. For example, virtually the entire messianic typology which Christians drew from the Jewish scriptures was easily transferred to Muḥammad.

For example, when searching the Hebrew Bible, Muslim sources frequently note Deuteronomy 18:18, "I will raise up for them a prophet like you [Moses] from among their brothers, and I will give my word in his mouth, and he shall speak to them whatever I command him." This is interpreted as a direct reference to the advent of Muḥammad. Similarly, Moses' blessing in Deuteronomy 33:2, "The Lord has come from Sinai and appeared to us from Seir and hastened forth from Mount Paran," provided Muslim biblical exegetes with an opportunity to adduce Christianity's abrogation of Judaism and then Islam's abrogation of both.

Previously I noted the tension in Muslim biblical scholarship, the tension between denying the reliability of earlier scriptures and probing them for predictive proof texts. What remains a significant backdrop to both of these conversations is the large shadow cast by the doctrine of abrogation (*naskh*). For Muslims, the revelation of the Qurʾān effectively relegates earlier scriptures such as the Hebrew Bible to the status of museum pieces, items of antiquarian interest. Unlike Christian use of the Hebrew Bible, no continuing liturgical function was served by these earlier books, which remain foreign to the daily experience of most Muslims. Their viability has been usurped by God's final disclosure, and their continuing vitality can be assured only if understood and interpreted within a Qurʾānic perspective. The Qurʾān, of course, confirms and corroborates those portions of the Torah and Gospel that remain valid, even if superfluous.

A related attitude addresses that vast store of narrative that can be drawn from other Jewish and Christian sources. Muslim writers were not slow to

access this treasure trove and countless medieval works, whether exegetical, literary, historical, mystical or devotional, include this material. There was a catholicity of vision and spirit in many of these writings and the enrichment provided by *isrāʾīliyyāt* – the term eventually used for this Jewish and Christian lore – was but one element of this attitude.[26] Eventually, however, a more restrictive attitude prevailed and continues to predominate. Biblical and extra-biblical material that fell beyond the boundaries of the Qurʾān was ignored or dismissed, discouraging the further development of Muslim biblical scholarship – but perhaps not permanently.

A Concluding Comment on "Connecting"

Where will future intersections of biblical and Qurʾānic scholarship, of connecting Moses and Muḥammad, be found? Anyone attempting an answer must first take note of a new willingness in the academic study of religious texts to ask comparative questions and to raise intertextual investigation. During the second half of the 20th century "comparative religion" and comparative studies generally became suspect. Such work was discouraged because it was deemed either superficial or so skewed to one side of the comparative equation that the results were inevitably unreliable. Particularly in fields that required substantial philological preparation, the command of several languages and their associated bodies of literature was not often found in a single scholar. There was also a methodological uneasiness at the prospect of imposing, inappropriately or inadequately, a set of categories or a vocabulary drawn from one tradition onto another. In some cases these efforts were roundly excoriated as imperialist or hegemonic. Even when viewed more benignly, such approaches struck many as veering too close to a missionary spirit that compares in order to contrast negatively.[27]

More recently, however, scholars of the Qurʾān and scholars of the Bible have begun to search for confluence and connection, particularly in the analysis of their respective exegetical histories. An inaugural conference that I hosted some years ago in Toronto on comparative exegetical practice in Judaism, Christianity, and Islam has been followed by dedicated attention to this topic

26 See McAuliffe, Assessing the Isrāʾīliyyāt, 345–69; Saleh, *In defense*.

27 An effort to resuscitate the comparative perspective within religious studies generally is presented in Patton and Ray, *A Magic Still Dwells*. Some recent studies of the interconnections of Judaism, Christianity and Islam are: Laato and Lindqvist (eds.), *Encounters*; Freidenreich, *Foreigners and their food*; Levenson, *Inheriting Abraham*.

in two major professional societies, the American Academy of Religion and the Society of Biblical Literature. In the publications that these initiatives have generated, scholars have traced the hermeneutical similarities to be found in texts produced in very different times and places. They have noted commonalities of textual reception across a broad range of production and dissemination conventions. While conscious of the danger of false or facile comparison, scholars of comparative exegesis have focused on the parallel practices of glossing and periphrasis, of both inner-Qur'ānic and inner-biblical interpretation. They have also attended to philological and historical intersections and to the ways in which interpretive actions create structures of authority and of restricted textual access.[28]

Concurrently, the efforts I have described to view the Qur'ān within a broader historical and geographical framework will continue to expand. In the last few decades the study of Islamic origins has increasingly situated itself within the larger arena of the world of late antiquity.[29] While such efforts were not absent from earlier generations of Qur'ānic scholarship, they have assumed centrality over this period. As sophisticated, source-critical perspectives have come to dominate the study of early Islamic history, blurring the demarcation between Muslim and non-Muslim sources, the interpretive value of extra-Islamic material is growing more widely recognized and more fully integrated. New readings and fresh assessments of Greek, Syriac, Hebrew, Coptic, Armenian and Persian texts beckon those scholars who seek to enhance our understanding of the full historico-cultural context of the Qur'ān's genesis and of its relations to earlier sacred literatures.

Bibliography

Aydin, H.: *The sacred trusts: Pavilion of the sacred relics, Topkapi Palace Museum, Istanbul*, Somserset 2004.

Bell, R.: *The origin of Islam in its Christian environment*, London 1926.

28 Relevant publications include McAuliffe, Walfish and Goering (eds.), *With reverence*; Reeves (ed.), *Bible and Qur'ān*; Dohrmann and Stern (eds.), *Jewish biblical interpretation*.

29 A helpful entry into these lines of investigation is offered by Hoyland in his *Seeing Islam* and by two volumes edited by Reynolds, *The Qur'ān in its historical context* and *New perspectives on the Qur'ān*, and one authored by him, *The Qur'ān and its Biblical subtext*.

Causse, M.: Théologie de rupture et théologie de la communauté. Etude sur la vocation prophétique de Moïse d'après le Coran, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 44 (1964), 60–82.

———: The theology of separation and the theology of community. A study of the prophetic career of Moses according to the Qur'ān, in A. Rippin (ed.): *The Qur'ān. Style and contents*, Aldershot 2001, 37–60.

Demiri, L.: *Muslim exegesis of the Bible in medieval Cairo: Najm al-Dīn al-Ṭūfī's commentary on the Christian scriptures*, Leiden 2013.

Dohrmann, N., and D. Stern (eds.): *Jewish biblical interpretation and cultural exchange: Comparative exegesis in context*, Philadelphia 2008.

Dragon, G.: *Emperor and priest: The imperial office in Byzantium*, trans. J. Birrell, Cambridge 2003.

Fodor, A.: The rod of Moses in Arabic magic, in *AOH* 32 (1978), 1–21; reprinted in E. Savage-Smith (ed.): *Magic and divination in early Islam*, Aldershot 2004.

Freidenreich, D.: *Foreigners and their food: Constructing otherness in Jewish, Christian, and Islamic law*, Berkeley 2011.

Gilliot, C.: Les 'informateurs' juifs et chrétiens de Muḥammad. Reprise d'un problem traité par Aloys Sprenger et Theodore Nöldeke, in *JSAI* 22 (1998), 84–116.

Gräf, E.: Zu den christlichen Einflüssen im Koran, in *Al-Bāhith: Festschrift Joseph Henninger zum 70 Geburtstag am 12 Mai 1976*, St. Augustin bei Bonn 1976, 111–44.

Hoyland, R.: *Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writing on early Islam*, Princeton 1997.

Ibn Isḥāq: *Sīrat rasūl Allāh* (recension of 'Abd al-Malik b. Hishām), trans. A. Guillaume as *The life of Muhammad*, London 1955.

Laato, A., and P. Lindqvist (eds.): *Encounters of the Children of Abraham from ancient to modern times*, Leiden 2010.

Lassner, J.: *Demonizing the Queen of Sheba: Boundaries of gender and culture in post-biblical Judaism and medieval Islam*, Chicago and London 1993.

Levenson, J.D.: *Inheriting Abraham: The legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton 2012.

Lowin, S.: *The making of a forefather: Abraham in Islamic and Jewish exegetical narratives*, Leiden 2006.

Lüling, G.: *Über den Ur-Qur'ān. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'ān*, Erlangen 1974; 2nd edition 1993; trans. and rev. as *A challenge to Islam for reformation*, Delhi 2003.

Luxenberg, C. (pseud.): *Die syro-aramäische Lesart des Koran*, Berlin 2000; Engl. transl. *The Syro-Aramaic reading of the Koran: a contribution to the decoding of the language of the Koran*, Berlin 2007.

McAuliffe, J.D.: The Qur'ānic context of Muslim biblical scholarship, in *ICMR* 7 (1996), 141–58.

———: Assessing the Isrāʾīliyyāt: An exegetical conundrum, in S. Leder (ed.): *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Wiesbaden 1999, 345–69.

McAuliffe, J.D., B. Walfish J. and Goering (eds.): *With reverence for the word: Medieval scriptural exegesis in Judaism, Christianity and Islam*, New York 2002.

Magdalino, P., and P. Nelson (eds.): *The Old Testament in Byzantium*, Washington DC 2010.

Motzki, H.: Alternative accounts of the Qurʾān's formation, in J.D. McAuliffe (ed.), *The Cambridge companion to the Qurʾān*, Cambridge 2006, 59–77.

Moubarac, Y.: Moïse dans le Coran, in H. Cazelles et al. (eds.): *Moïse. L'homme de l'alliance*, Paris 1955, 373–91.

Patton, K and B. Ray (eds.): *A magic still dwells: Comparative religion in the postmodern age*, Berkeley 2000.

Pertusi, A.: Insegne del potere sovrano e delegate a Bisanzo e nei paesi di influenze bizantina, in *Simboli e simbologia nell' alto medioevo. XXIII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo* (3–9 aprile 1975), Spoleto 1976, 431–568.

Reeves, J.C.: Some explorations of the intertwining of Bible and Qurʾān, in J.C. Reeves (ed.): *Bible and Qurʾān: Essays in scriptural intertextuality*, Atlanta 2003, 43–60.

———: *Trajectories in Near Eastern apocalyptic: A postrabbinic Jewish apocalypse reader*, Atlanta 2005.

Reeves, J.C. (ed.): *Bible and Qurʾān: Essays in scriptural intertextuality*, Atlanta 2003.

Reynolds, G.: *The Qurʾān and its biblical subtext*, London 2010.

——— (ed.): *The Qurʾān in its historical context*, London 2008.

——— (ed.): *New perspectives on the Qurʾān: The Qurʾān in its historical context 2*, London 2011.

Saleh, W.: *In defense of the Bible: A critical edition and an introduction to al-Biqāʿī's Bible treatise*, Leiden 2008.

Speyer, H.: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainchen 1931, repr. Hildesheim 1961.

al-Ṭabarī: *Taʾrīkh al-rusul wa-l-mulūk*, ed. M.J. de Goeje et al., 15 vols., Leiden 1879–1901; Eng. trans.: *The history of al-Ṭabarī: Volume III: The Children of Israel*, trans. W. Brinner, Albany 1991; *The history of al-Ṭabarī: Volume VI: Muḥammad at Mecca*, trans. W.M. Watt, Albany 1988; *The history of al-Ṭabarī: Volume XXVII: The ʿAbbāsid revolution*, trans. J.A. Williams, Albany 1985.

al-Thaʿlabī: *al-Kashf wa-l-bayān ʿan tafsīr al-Qurʾān*, Beirut 2002.

———: *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ al-musammā bi-ʿArāʾis al-majālis*, Cairo 1960.

Torrey, C.C.: *The Jewish foundations of Islam*, New York 1933.

Tottoli, R.: *Vita di Mosè secondo le tradizioni islamiche*, Palermo 1992.

———: *Biblical prophets in the Qurʾān and Muslim literature*, Richmond, Surrey 2002.

———: Il bastone di Mosè mutato in serpente nell'esegesi e nelle tradizioni islamiche, in *AIUON* 51 (1991), 225–43 and 383–94.

Wheeler, B.: *Moses in the Qur'ān and Islamic exegesis*, London 2002.

———: Moses, in A. Rippin (ed.): *The Blackwell companion to the Qur'ān*, Oxford 2006, 248–65.

Moïse et le rocher de la Querelle

Jean-Louis Déclais

Les *Histoires des Prophètes* d'al-Fārisī contiennent une page inhabituelle sur la faute que Moïse commit lorsque, dans le désert, il frappa le rocher pour fournir de l'eau aux Israélites, faute qui lui valut d'être privé d'entrée en Terre promise. Nous proposons ici de visiter quelques monuments littéraires construits à propos de cette grave question : Que s'est-il donc passé de si grave à Massa-et-Mériba pour que Moïse et son frère aient mérité une condamnation si sévère ?

Après une présentation de l'ouvrage d'al-Fārisī, notre visite commencera par des pages bibliques qui, nous le verrons, présentent des points de vue divers. Elle continuera avec la découverte d'une grande composition midrashique, probablement contemporaine d'al-Fārisī. Après un coup d'œil à l'anecdote ironique que les commentateurs du Coran utilisent pour illustrer le verset Q 33:69 et qui est devenue un *ḥadīth* classique, nous lirons le texte qui nous a invité à entreprendre ce voyage.

Nous donnons la priorité à la découverte des monuments eux-mêmes et réduisons à l'essentiel les explications du guide touristique, espérant que le lecteur trouvera autant d'intérêt (et peut-être de plaisir) que nous à suivre les discussions pleines de surprises des Sages du midrash et à écouter l'auteur inconnu du texte d'al-Fārisī, qui devait bien leur ressembler un peu.

Les *Histoires des Prophètes* d'Abū Rifāʿa ʿUmāra b. Wathīma al-Fārisī

La Bibliothèque vaticane conserve un manuscrit écrit à Saragosse vers le 15e siècle, catalogué « Borgiano arabo 165 ». Il porte le titre : « Deuxième volume du Commencement de la création et des Histoires des prophètes, de Abū Rifāʿa ʿUmāra b. Wathīma b. Mūsā b. al-Furāt b. al-Azhar b. al-Ghanī ». Ce volume a été édité par R.G. Khoury en 1978[1]. Le premier volume est perdu.

L'auteur est également connu sous le nom d'al-Fārisī al-Fasawī. En effet, Wathīma b. Mūsā avait quitté sa ville natale de Fasā, à 150 km au sud-est de Shiraz. Commerçant en tissus de soie, il était allé jusqu'en Andalousie, y demeurant assez longtemps pour y laisser des souvenirs, avant de s'installer en

1 Voir bibliographie. Hermosilla Llisterri (Una versión inédita, 44) corrige l'interprétation de Khoury ; la dernière ligne du manuscrit n'indique pas la date de sa copie, mais celle de la prise de Saragosse (512/1118).

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_020

Égypte où il mourut en 237/851. C'est en Égypte que naquit son fils ʿUmāra et qu'il y mourut en 289/902. Wathīma était aussi un écrivain. Dans la notice qu'il lui consacre[2], Ibn Khallikān parle longuement de son *Kitāb fī akhbār al-ridda* (« Livre sur l'histoire de l'apostasie », celle des tribus arabes qui voulurent quitter l'islam après la mort de Muḥammad et que le calife Abū Bakr ramena à la soumission) ; et il ajoute : « Je n'ai pas eu connaissance, pour ce Wathīma ici mentionné, d'autres ouvrages que ce livre. »

Puis, citant un historien égyptien, Ibn Khallikān continue : « Wathīma avait un fils appelé Abū Rifāʿa ʿUmāra b. Wathīma. Il a transmis à partir d'Abū Ṣāliḥ[3], secrétaire d'al-Layth b. Saʿd, de son père Wathīma et d'autres. Il a composé une *Histoire* en suivant les années (*ʿalā l-sinīn*) et il l'a exposée oralement. » Si l'expression *ʿalā l-sinīn* est à prendre au sens strict, elle ne s'applique pas à notre recueil. Si on peut l'entendre dans un sens plus général (« en suivant la chronologie »), c'est différent.

Mais d'autres auteurs, qui disent avoir vu ou avoir eu entre les mains ces *Histoires des prophètes* en deux volumes, les attribuent à Wathīma, le père :

Ainsi Ibn ʿAbd al-Ḥakam (m. 257/871) qui cite Wathīma à propos des épouses d'Abraham et ne parle évidemment pas de son fils ʿUmāra, beaucoup plus jeune que lui.

Ou bien Ibn Hishām al-Ḥijrī (ou Ḥajarī ?), personnage non identifié, auteur d'un Pseudo-Wahb dont le manuscrit appartient à la bibliothèque d'Alexandrie, qui affirme : « J'ai lu dans le *Mubtada'* de Wathīma des traditions concernant Noé, la naissance d'Abraham, etc. », traditions qui se trouvaient dans le premier volume perdu.

Ou encore, au 15e siècle, Muḥammad Shams al-Dīn al-Sakhāwī qui attribuait à Wathīma des *Qiṣaṣ al-Anbiyā'* en deux volumes.

Bref, conformément à l'usage ancien, le fils a publié le travail de son père en y ajoutant éventuellement du sien. Et pendant les siècles qui séparent la mort de ʿUmāra de l'écriture du manuscrit de la Vaticane, des copistes n'ont pas manqué de laisser la trace de leur passage ; en effet, le dernier chapitre (« Testament d'Adam à son fils Seth ») est une addition ismaélienne sur la « Lumière de Muḥammad » qui préexistait à la création du monde et qui s'est transmise de prophète en prophète par des générations pures. Est-ce à cause de telles spéculations que l'ouvrage a failli disparaître totalement ?

---

2 *Wafayāt* vi, 12-21.

3 Celui-ci étant mort en 222-3/836, ʿUmāra n'a pas pu l'entendre directement ; mais il a eu connaissance de textes venant de lui puisque son nom apparaît six fois dans les *isnād*s de l'ouvrage.

Mais laissons ces considérations sur l'histoire du texte, qui dépassent largement nos compétences. Puisque le texte est encore là, ouvrons-le. Il contient un chapitre sur les relations conflictuelles entre Moïse et les Israélites qui, dans le désert, se faisaient du souci pour leur approvisionnement en eau, chapitre qui nous invite à une promenade à travers les pages de la Bible et les homélies midrashiques, ainsi qu'à une comparaison avec les autres textes musulmans.

Les eaux de Mériba

La Bible raconte comment, pendant la traversée du désert, l'étape de Mériba eut pour les Hébreux, et pour Moïse en particulier, de grandes conséquences. Son nom court de l'Exode au Deutéronome et il résonne encore dans les Psaumes. Un nom dont le sens (« la Querelle ») est sans doute plus important que sa localisation précise, puisque, du chapitre 17 de l'Exode au chapitre 20 des Nombres, Mériba a changé de secteur.

Ex 17:1-7: On a quitté le désert de Sîn (avec un *samek*) où la manne est tombée pour la première fois. A Refidim, on ne trouve pas d'eau. Le peuple cherche *querelle* à Moïse ; il veut tester Dieu, le mettre à l'*épreuve*. Relevant le défi, Dieu ordonne à Moïse de frapper le rocher de son bâton, celui qu'il tient en main depuis le Buisson ardent (Ex 4:2), pour en faire jaillir de l'eau. Le lieu s'appellera désormais Épreuve-et-Querelle (*Massa-et-Mériba*).

Nb 20: Le peuple s'est organisé ; il a reçu ses lois, repris la route, traversé de graves crises. On arrive au désert de Çîn (avec un *çadéh*). La sœur de Moïse meurt. Encore une fois on manque d'eau et la même querelle recommence. Mais le récit n'est pas un fac-similé d'Ex 17. Cette fois, l'ordre de Dieu, c'est : « Prends ton bâton et parle au rocher. » Mais Moïse *invective* le peuple (« écoutez, rebelles ! ») et il *frappe* le rocher. Certes, l'eau jaillit. Mais, dénouement inattendu, Moïse et son frère sont condamnés. Ayant manqué de confiance, ils n'entreront pas en Terre promise. Dès la page suivante, Aaron meurt. « Ce sont celles-là, les eaux de Mériba » (Nb 20:13).

Quelques pages plus loin (Nb 27:12 sqq.), Dieu dit à Moïse : Vous êtes presque arrivés. Monte en-haut de la montagne et regarde le pays, mais tu n'y entreras pas à cause de ta conduite « à Mériba-de-Qadesh dans le désert de Çîn. »

Et à la fin du *Deutéronome* (32:51), Moïse est averti de sa mort imminente. Jéricho est en vue, mais le Jourdain l'en sépare ; et il devra mourir ici parce qu'Aaron et lui ont commis une infidélité « aux eaux de Mériba-de-Qadesh dans le désert de Çîn. »

Quelques textes poétiques évoquent Mériba, faisant éventuellement entendre leur différence :

Dt 33:8: un texte énigmatique comme il convient à un oracle. Lévi reçoit les insignes de son ministère cultuel parce qu'il s'est montré fidèle lorsque Dieu l'a « fait passer par l'épreuve à Massa, par la querelle aux eaux de Mériba. » Il y a là comme une volonté d'innocenter Aaron, mis en cause à l'égal de Moïse en Nb 20. Et le mouvement de la querelle est inverse ; ce ne sont plus les hommes qui s'en prennent à Dieu, mais Dieu qui leur cherche querelle. Ce que la Septante n'accepte pas ; en effet, elle laisse Dieu en-dehors de cette affaire et parle d'une querelle du peuple contre Aaron.

C'était pourtant ce que disait le Psaume 81: 8: « Je t'ai mis à l'épreuve près des eaux de Mériba. » Mais le Psaume 95: 8-9 se représentait la scène comme elle est rapportée par l'Exode et les Nombres : Ne recommencez pas ce qui s'est passé à Mériba et à Massa « où vos pères m'ont défié et mis à l'épreuve. »

Quant au Psaume 106: 32-3, il mérite une traduction mot-à-mot dont les ambiguïtés préparent les développements du midrash :

> Et ils mirent en colère (qui ?) aux eaux de Mériba
> et ce fut mauvais pour Moïse à cause d'eux
> car ils furent rebelles à son esprit (ou : ils aigrirent son esprit)
> et il parla sans réfléchir.

La tradition des eaux de Mériba traite donc d'une question grave : Pourquoi Moïse et Aaron sont-ils morts avant d'avoir pu entrer dans la Terre promise ? Et elle propose une réponse choquante : C'était une punition pour une faute qu'ils auraient commise.

Mais la rédaction biblique est un assemblage de retouches successives qui appellent un commentaire. Qui a cherché querelle à qui ? En quoi a consisté la faute de Moïse ? Le texte canonique pose ces questions aux sages du midrash, il attend la sagacité de leurs lectures[4].

Le midrash et la colère de Moïse

La deuxième partie du recueil midrashique *Nombres Rabbah* (chapitres XV-XXIII) est du genre homilétique. Cela ne signifie pas qu'on y trouve le texte d'homélies qui auraient été prononcées telles quelles, mais que, pour commenter les chapitres 8 à 36 du livre des *Nombres*, les rédacteurs de la collection ont rassemblé des éléments tirés d'anciennes homélies synagogales. Comme

4 Cf. Rose, Empoigner le Pentateuque, 129-47.

celle du recueil *Tanḥuma Yelammedenu* qui lui est apparentée, la rédaction de *Nombres Rabbah* est datée du 9e siècle[5]. C'est précisément à cette époque que vivait Wathīma et qu'il composait sa propre collection. Rien n'indique que les uns et les autres se connaissaient ; mais puisqu'ils vivaient à la même époque et dans la même région du monde, puisqu'ils partageaient la même culture, il peut être intéressant de regarder comment chacun racontait l'affaire des eaux de Mériba.

Voici donc comment *Nombres Rabbah* XIX médite sur le texte biblique de Nb 20:8 sqq. :

> § 9 « *Prends ton bâton . . . et tu donneras à boire à la communauté et à ses troupeaux.* » De ceci on conclut que le Saint (béni soit-il) a le souci des biens d'Israël.
>
> « *Et Moïse et Aaron réunirent l'assemblée devant le rocher* »
>
> Il est dit de la même façon : « *Et toute la communauté, réunis-la à l'entrée de la Tente de la rencontre* » (Lv 8:3). Ceci enseigne que chacun se voyait lui-même debout devant le rocher. Et de la même façon, quand ils traversèrent le Jourdain, tous les Israélites furent rassemblés entre les deux barres de l'arche, puisqu'il est dit : « *Josué dit aux Israélites : Approchez-vous* ***ici*** *et écoutez les paroles du Seigneur* » (Jos 3:9). Ici aussi, tout Israël était là debout et voyait tous les miracles associés au rocher.
>
> Ils commencèrent à dire : « Moïse connaît les propriétés de ce rocher. S'il veut, qu'il nous fasse couler de l'eau à partir de cet autre ! » Moïse se trouva placé devant un dilemme : « Si je les écoute, je ne tiens pas compte des paroles du Lieu. » Mais le Saint (bs) « prend les sages à leurs ruses » (Jb 5:13) ; en effet, pendant ces quarante ans, Moïse avait toujours veillé à ne pas s'emporter devant eux, car il craignait le serment que le Saint (bs) avait prononcé : « Pas un de ces hommes ne verra . . . » (Dt 1:35).
>
> Ils lui dirent : « Voici un rocher. Tout comme tu veux faire sortir (l'eau) d'un autre rocher, fais-la donc sortir de celui-ci. » Il les apostropha : « *Écoutez donc, "môrîm" !* » (Nb 20:10). *Môrîm* peut être interprété de nombreuses façons ; ce peut être « rebelles » ; ce peut être « fous », car dans les ports on appelle les fous *môrîm* ; ou encore « qui enseignent » leurs enseignants ; ou « les tireurs de flèches » (1 S 31:3: « les tireurs, hommes armés d'un arc, le découvrirent »).

5 Strack et Stemberger, *Introduction*, 354-5 ; *Encyclopaedia Judaïca* XV, 794-6.

« *Moïse leva la main, il frappa le rocher…* »

Il le frappa une première fois et le rocher commença à faire couler un tout petit peu d'eau, comme il est dit (Ps 78:20) : « *Voici, il frappa le roc et de l'eau* ***s'écoula****…* », comme l'homme affligé d'un écoulement, qui laisse tomber des gouttes. Ils lui dirent : « Fils de ʿAmram, ça, c'est de l'eau pour des bébés qui tètent ou des nourrissons sevrés ! » Aussitôt il s'emporta devant eux et le frappa… *deux fois* ; des eaux abondantes sortirent et submergèrent tous ceux qui avaient murmuré contre eux, comme il est écrit (*ibid.*) : « *et des fleuves qui submergent.* » Malgré cela, Moïse fit son action uniquement à partir du rocher que le Saint (bs) lui avait dit. Et d'où sait-on que cela concerna aussi le rocher dont Israël avait parlé et que tous les rochers, rochers et cailloux, qui se trouvaient en cet endroit faisaient sortir de l'eau ? C'est qu'il est dit (Ps 78:15) : « *Il fendait* ***des rochers****…* »

Et pourquoi Aaron fut-il inculpé ? Il est dit en effet : « *Le Seigneur dit à Moïse et à Aaron : Puisque* ***vous*** *n'avez pas cru en moi…* » Parabole : Un créancier vint saisir le grenier de son débiteur ; il saisit le sien et celui de son voisin. Son débiteur lui dit : « Si moi, j'ai une dette, mon voisin, qu'a-t-il fait de mal ? » C'est ainsi que Moïse notre maître a dit : « C'est moi qui me suis emporté. Aaron, qu'a-t-il fait de mal ? » Et c'est pourquoi l'Écriture fait sa louange (Dt 33:8) : « *Et pour Lévi il dit : Ton Toummim et ton Ourim sont à l'homme qui t'est fidèle, que tu as éprouvé à Massa…* »

On remarque les procédés midrashiques bien connus :

– éclairer le texte étudié en recourant à d'autres passages de l'Écriture ; la Bible est ainsi un grand instrument bien accordé ; toucher un élément fait vibrer toutes sortes d'harmoniques.
– donner une signification au moindre détail :

1) Dire qu'une assemblée qui compte plusieurs centaines de milliers d'hommes est réunie « devant » le rocher, ce n'est pas souligner l'entassement dans un même lieu, mais suggérer que, mystiquement, chacun participait à l'événement.
2) Moïse frappa le rocher « par deux fois », dit le texte (Nb 20:11) ; le verset d'un Psaume (78:20) permet d'affirmer que les deux coups n'eurent pas le même résultat : « Voici, il frappa le rocher et l'eau *s'écoula*, et des fleuves *submergeaient*. » D'abord un « écoulement » dérisoire (le même mot désigne des sécrétions organiques en Lv 15:2), puis le débordement dangereux d'un flot qui sème la mort.

3) Et puisque le même Psaume (v. 15) dit que Dieu lui-même fendait « des rochers » dans le désert pour abreuver le peuple, le pluriel laisse entendre que, même si Moïse ne frappa que le rocher désigné par Dieu, Dieu se chargea lui-même de transformer en sources tous les rochers que les Israélites avaient, par défi, proposés à Moïse.

Mais quelle fut donc cette faute qui causa la perte de Moïse ? Entre le texte biblique et son midrash, il y a un déplacement d'accent concernant aussi bien le motif de la querelle du peuple que la réaction de Moïse. Dans la Bible, les gens reprochent à Moïse et à Aaron de les avoir entraînés dans un endroit où ni l'élevage ni l'agriculture ni même la vie humaine ne sont possibles. Dans le midrash, ils jettent le soupçon sur l'honnêteté de Moïse : il utilise un rocher spécial, qu'il a peut-être d'ailleurs truqué. Qu'il se serve donc de n'importe quel rocher ! La contestation vise la personne de Moïse lui-même. Dans la Bible, le Seigneur reproche à Moïse et Aaron de n'avoir pas manifesté sa sainteté devant le peuple (20:12). Concrètement, que s'est-il passé ? Dieu avait dit : « Prends ton bâton et parle au rocher » (20:8). Ce n'est pas ce que Moïse a fait : il a bien pris le bâton, mais il a parlé à l'assemblée et il a frappé le rocher (20:10-11). Cet écart entre l'ordre divin et l'action de Moïse détermine un espace dans lequel la réflexion des sages peut se déployer, celle qui a été recueillie dans le *Midrash Rabbah* et celle, différente, qui l'a été par Wathīma b. Mūsā al-Fārisī.

Le midrash ne parle pas tellement d'une désobéissance à Dieu ; au contraire il montre Moïse soucieux de « tenir compte des paroles du Lieu. » Mais il met en cause l'attitude de Moïse envers la communauté. Lui qu'on disait « l'homme le plus humble que la terre ait jamais porté » (Nb 12:3), lui qui s'était juré de toujours contrôler ses réactions afin d'échapper, si possible, à la décision divine de faire mourir dans le désert tous ceux qui avaient quitté l'Égypte (Dt 1:35 ; cf. Nb 14:20-38), il « s'est emporté » devant son peuple (*hiqpîd*).

Le verbe est utilisé une fois dans la Bible, mais à la forme intensive (*qippéd*). Malade, le roi Ézékias dit : « J'ai *enroulé* ma vie comme un tisserand » qui coupe les fils de la chaîne quand le rouleau de tissu est terminé (Is 38:12). Quant au *qippôd*, c'est un hérisson, l'animal qui croit se protéger en se mettant en boule. En utilisant la même racine à la forme factitive (*hifîl*), le midrash suggère que Moïse « s'est mis en boule » (pour utiliser une expression familière), et cela par deux fois.

Une première fois pour apostropher ses opposants en leur décochant une insulte d'autant plus grave qu'elle est à sens multiples : *Môrîm !* C'est-à-dire « rebelles », si on pense à la racine *mârâh.* Mais aussi « enseignants », si on y voit le participe *hifîl* de la racine *yârâh* (mais quels enseignants en l'occurrence sinon des prétentieux qui veulent en apprendre à l'enseignant par excellence

qu'est Moïse ?). Ou encore « tireurs de flèches », donc agresseurs violents, selon un autre sens de la racine *yârâh.* Mais plus grave : ne dirait-on pas que Moïse s'associe aux étrangers pour injurier sa propre communauté ? L'insulte sort en effet du cadre communautaire ; la foule cosmopolite des ports méditerranéens la comprend très bien car, en grec, *môros* signifie « fou », et chacun sait que les insultes et les gros mots franchissent facilement les frontières linguistiques !

Ainsi la colère de Moïse a fait sortir la querelle des limites de la communauté. Ce qui peut sembler un jeu de mots gratuit et artificiel exprime en fait une réaction réfléchie des rabbins. La polémique chrétienne ne se privait pas d'utiliser les reproches que les prophètes avaient adressés à Israël pour déclarer : « Vous ne valez pas grand-chose, ce sont vos prophètes eux-mêmes qui le disent ! » Effet pervers des déclarations de repentance . . . Au 4e siècle, le rabbi Samuel b. Naḥmân avait fermement défendu cette position. Commentant la phrase d'Isaïe (6:5) : « Je suis un homme aux lèvres impures, et j'habite au milieu d'un peuple aux lèvres impures », il dit :

> Le Seigneur répondit : « Tu as le droit de dire : *Je suis un homme aux lèvres impures*, cela t'est permis car tu as autorité sur toi-même. Mais aurais-tu donc une telle autorité sur mes fils que tu puisses dire d'eux : *J'habite au milieu d'un peuple aux lèvres impures* ? » Aussitôt Isaïe reçut ce qu'il méritait . . .

à savoir : un séraphin saisit une braise sur l'autel et lui brûla les lèvres[6].

Et dans un deuxième accès de colère, Moïse frappe rageusement le rocher qui n'avait d'abord produit qu'un suintement sans intérêt. Conséquence : ce sont les flots ravageurs d'un déluge qui jaillissent. Bref, rien ne va plus entre la communauté – qui soupçonne Moïse de n'être qu'un pseudo-thaumaturge – et Moïse qui, comme un hérisson en boule, rompt la communication.

Mais, peut-on se demander, en quoi cela concernait-il Aaron ? De fait, il n'y était pour rien, reconnaît le midrash. Il n'a eu qu'un tort : être le « voisin » de son frère ; et une parabole rappelle que, malheureusement, ce sont des choses qui arrivent dans la vie !

On peut penser que les homélistes dont les interprétations ont été recueillies par le midrash ont ouvert le chapitre 20 des Nombres avec la clef que leur offrait le Psaume 106 (32-3). Les Israélites ont provoqué une querelle qui a mal tourné pour Moïse, et le verset 33 suggère un double sens astucieux et intraduisible : *himrû ét-rûḥô*, « ils se sont révoltés contre son esprit » ou « ils ont

6 Voir d'autres témoignages de la même position dans Déclais, *Isaïe*, 38-42.

rempli son esprit d'amertume », selon qu'on rattache le verbe à la racine *mârâh* (« se révolter ») ou à la racine *mârar* (« être amer »). Aigri par la révolte des siens, Moïse a laissé ses lèvres dire ce qu'il ne fallait pas.

Et le midrash continue. Il examine la faute de Moïse sous toutes ses facettes pour bien en prendre la mesure.

On remarque d'abord que Moïse aurait dû être puni bien plus tôt. En effet, quand Dieu lui avait promis de donner de la viande à tout son peuple affamé, il avait franchement répondu qu'il ne croyait pas la chose possible (Nb 11:16-23). Certes, admet le midrash, c'était un manque de foi bien plus grave, mais cela s'était passé en tête à tête, sans témoins :

> § 10: « *Puisque vous n'avez pas cru en moi . . .* » N'aurait-il pas dit une chose plus grave que celle-ci ? Il a dit en effet (Nb 11:22) : « *Quand même on abattrait pour eux petit et gros bétail, cela leur suffirait-il ? Si on y ajoutait tous les poissons de la mer, cela leur suffirait-il ?* » Certes, il y a là un manque de foi, et plus important que dans notre passage. Pourquoi donc ne l'a-t-il pas condamné à ce moment-là ? A quoi cela ressemble-t-il ? A un roi qui avait un ami. Comme ils étaient entre eux, cet ami lui manqua gravement de respect en paroles ; le roi ne s'emporta pas contre lui. Plus tard, il lui manqua de respect en présence des légions ; alors il le condamna à mort. – Ainsi le Saint (bs) dit à Moïse : « La première fois que tu as fait cela, c'était entre toi et moi. Maintenant, c'est devant la foule, ce n'est plus possible. » De fait il est dit : « . . . manifester ma sainteté *aux yeux des Fils d'Israël* » (Nb 20:10).

Puis on revient sur le cas d'Aaron. Au fond, il a été traité comme le serpent du Jardin d'Éden. Pas plus que lui, il n'a eu le loisir de plaider son cas. Réserver le même traitement à l'un et à l'autre, c'est vraiment donner raison aux réflexions désabusées de Qohélet :

> § 11 « *Puisque vous n'avez pas cru en moi . . .* » C'est bien ce que dit l'Écriture (Qo 8:14) : « *Il est un fait sur la terre qui est vanité. Il est des justes qui sont traités selon le fait des méchants et des méchants qui sont traités selon le fait des justes. J'ai dit que cela aussi est vanité.* » En effet, tu trouves que, lorsqu'il a maudit le serpent en lui disant : « Maudit es-tu, etc. » (Gn 3:14), il ne lui a pas permis de plaider. Car le serpent aurait pu dire au Saint (bs) : « Toi, tu as dit à Adam : "Ne mange pas !" Moi, je lui ai dit : "Mange !" Pourquoi me maudis-tu ? » Mais il ne lui permit pas de plaider. Et Aaron aussi aurait pu dire : « Je n'ai pas transgressé tes paroles. Pourquoi est-ce moi qui vais mourir ? »

Il ne faudrait quand même pas faire de Moïse un de ces rebelles mécréants dont les corps ont jonché le désert. Le texte biblique était donc bien inspiré de préciser le motif de sa condamnation. De la même manière, dans une séance de flagellation, on ne confondra pas celle qui reçoit la punition d'une conduite débauchée et celle qui, dans une année sabbatique, aura mangé des fruits trop verts[7] :

> § 12 « *C'est pour cette raison que vous ne mènerez pas . . .* »
>
> Parabole. A quoi cela ressemble-t-il ? A deux femmes condamnées à la flagellation par le tribunal, l'une pour débauche, l'autre pour avoir mangé des fruits verts de la septième année. Celle qui avait mangé des fruits verts de la septième année leur dit : « S'il vous plaît, faites savoir aux gens pourquoi je suis flagellée. Qu'ils ne disent pas que je suis sans doute une débauchée. » On apporta donc des fruits verts de la septième année et on les accrocha sur elle. On dit alors : « Celle-ci est une débauchée, et elle a été flagellée ; celle-là a mangé des fruits verts de la septième année, et elle a été flagellée. »
>
> De la même manière, Moïse notre maître a dit : « Voici que tu m'as condamné à mourir dans le désert avec cette génération qui t'a provoqué – comme il est dit (Ps 78:40) : « *Que de fois ils lui furent rebelles dans le désert, ils l'offensèrent dans les solitudes.* » – Et maintenant on dira aux générations à venir que j'étais comme eux. Que soit écrit pourquoi j'ai été sanctionné. » C'est pourquoi il écrivit : « *Puisque vous n'avez pas cru en moi . . .* »

Finalement, n'était-ce pas une heureuse faute ? De quoi Moïse aurait-il eu l'air en effet s'il était arrivé en Terre promise en laissant derrière lui les cadavres de tous ceux qu'il avait fait sortir d'Égypte ? La lecture rabbinique de Deutéronome 33:21 affirmait que tout est bien ainsi : Moïse repose en paix dans le territoire de la tribu de Gad, mais il sera à la tête de tout son peuple pour le faire entrer dans le monde à venir [8]:

> § 13 Le Saint (bs) dit à Moïse : « Avec quelle contenance veux-tu entrer dans la Terre promise ? »

---

7 La Mishna (*Shevi'it*, iv, 7-9) précise que, pendant l'année sabbatique, il ne faut pas cueillir les fruits avant qu'ils soient bien mûrs ; en cette année où cessent les travaux de culture, on risquerait en effet de gaspiller des ressources réduites en se précipitant sur des fruits encore verts.

8 Voir *Targum du Pentateuque*, iv, *Deutéronome* 292-5.

Parabole. Un berger est sorti pour faire paître le troupeau du roi et le troupeau a été razzié. Le berger a voulu entrer dans le palais du roi. Le roi lui a dit : « Si tu entres maintenant, que vont dire les gens ? Que c'est toi qui as livré le troupeau ! »

C'est pourquoi le Saint (bs) dit à Moïse : « Ton honneur, c'est d'avoir fait sortir soixante myriades de gens. Mais tu les as enterrés dans le désert ! Et tu voudrais faire entrer une autre génération ? Et alors on dira : "La génération du désert n'aura pas part au monde à venir !" Reste plutôt à leur côté et tu viendras avec eux (dans le monde à venir). » Ainsi qu'il est dit (Dt 33:21) : « *Et il viendra à la tête du peuple ! Il a réalisé la justice du Seigneur.* » C'est pourquoi il est écrit : « *Vous ne mènerez pas* ***cette*** *assemblée* », mais celle qui est sortie avec toi.

De toute façon, tout cela était prévu, prédit, annoncé, car Dieu garde la haute main sur le cours de l'histoire, lui qui prend les sages à leurs propres ruses. Au temps d'Abraham (Gn 14:7), la source de Qadesh s'appelait déjà la « source-du-Jugement », celui de Moïse évidemment[9]. D'autres homélistes remonteront même plus haut. À la fin de l'œuvre du deuxième jour (Gn 1:6-8), quand le firmament a séparé les eaux d'en-haut et celles d'en-bas, le texte ne dit pas : « Et Dieu vit que cela était bon. » Comment aurait-il pu déclarer « bonnes » les eaux qui conduiraient Moïse à sa perte[10] !?

§ 14 *« Celles-ci sont les eaux de Mériba . . . »*

Tu apprends ici qu'il était décidé depuis longtemps que Moïse serait sanctionné à cause des eaux. Vois ce qui est écrit (Gn 14:7) : « *Puis ils revinrent vers la source du Jugement, c'est-à-dire Qadesh, ils ravagèrent toute la campagne amalécite et même les Amorites habitant Haçaçôn-Tamar.* » La source du Jugement . . . de Moïse !

« *Celles-ci sont les eaux de Mériba . . .* » Parabole. Un fils de roi prit une pierre et se creva l'œil. A propos de toute pierre, son père disait : « Voici celle qui a crevé l'œil de mon fils. » De la même manière, il est dit : « ***Celles-ci*** *sont les eaux de Mériba.* »

9 Voir *Targum du Pentateuque*, I, *Genèse* 159.

10 Voir *Genèse Rabbah*, XIX, 14.

Un *ḥadīth* classique

« Vous qui avez cru, ne soyez pas comme ceux qui critiquèrent Moïse. Mais Dieu le disculpa de ce qu'ils avaient dit. Pour Dieu, il était honorable » (Q 33:69).

Certains ont critiqué Moïse, dit le verset. On attend des commentateurs qu'ils désignent les coupables et qu'ils disent de quelle critique il s'agissait. Ce qu'ils n'ont pas manqué de faire et, venant après eux, al-Ṭabarī peut engranger une belle collection d'opinions traditionnelles qui, chacune à sa façon, rapportent la même histoire, placée sous l'autorité des meilleurs garants qui, plusieurs fois, la font remonter au Prophète lui-même :

Moïse était tellement pudique qu'il ne se mêlait jamais aux Israélites quand ils se baignaient nus dans un point d'eau. Certains supposèrent qu'il avait sûrement quelque chose à cacher. Peut-être une hernie des testicules. Ou alors une tache de lèpre. Un jour donc, alors qu'il voulait se laver seul dans un coin discret, il déposa ses vêtements sur un rocher près d'un point d'eau. Et voilà que le rocher quitta sa place, emportant les vêtements de Moïse qui suivait en criant : « Mes vêtements ! Mes vêtements ! » Et le rocher l'entraîna au beau milieu du camp des Israélites qui purent constater que Moïse ne souffrait d'aucune malformation corporelle. Ainsi était-il disculpé.

Après avoir cité une autre opinion attribuée à ʿAlī b. Abī Ṭālib (on suspectait Moïse d'être responsable de la mort d'Aaron), al-Ṭabarī conclut qu'il suffit de dire qu'il y a eu critique, puisque le verset le dit, et peu importe laquelle[11].

L'histoire s'apparente à une caricature grotesque, d'autant plus piquante qu'elle utilise des traits empruntés à la tradition en changeant leur fonction :

– La *querelle* n'est plus la protestation d'un peuple contre des conditions d'existence trop dures ; c'est une rumeur malveillante qu'on se répète avec un sourire goguenard.
– L'accusation de *lèpre* est une vieille histoire qui traînait depuis des siècles. Selon Flavius Josèphe[12], l'Égyptien Manéthôs (début du 3e siècle av. J.-C.) racontait que Moïse et les siens avaient été chassés d'Égypte parce qu'ils étaient malades de la lèpre. L'affaire restait assez sensible pour que, long-

11 L'histoire est devenue « canonique ». On la trouve dans al-Bukhārī (*Anbiyāʾ*, 28 ; *Tafsīr sourate* 33), Tirmidhī (*Tafsīr sourate* 33), Ibn Ḥanbal (*Musnad d'Abū Hurayra* ii, 315), etc. Au 13e siècle, al-Qurṭubī l'utilisera pour donner un avis juridique sur la question : Peut-on se baigner nu ? Certains (al-Bayḍāwī) ajoutent une autre hypothèse : Coré aurait poussé une femme à calomnier Moïse.

12 *Contre Appion*, 43-53.

temps après, les sages du midrash fassent la réflexion suivante à propos du passage de l'Exode (4:6-7) où la main de Moïse apparaît lépreuse l'espace de quelques instants : « Afin de ne pas faire naître un soupçon sur la peau de Moïse, sa main devint lépreuse seulement après être sortie de son sein ; mais en ce qui concerne sa guérison, c'est pendant qu'elle était sur son sein qu'elle fut guérie » (Exode Rabbah III:13). Le corps de Moïse était donc sain ; sa main n'était pas devenue lépreuse en le touchant, au contraire. Apparemment, les narrateurs musulmans ont eu vent de ce genre de propos, même s'ils n'ont pas lu Flavius Josèphe ni ouvert le midrash.

– Les *eaux* de Mériba, occasion de la fameuse querelle, jaillissaient sur l'ordre de Moïse pour abreuver tout un peuple assoiffé ; le *ḥadīth* se contente d'un point d'eau discret où Moïse peut se laver à l'abri des regards.
– Il y a enfin le thème du *rocher*. Pour les commentaires que nous avons consultés, les railleries dont Moïse fut l'objet (Q 33:69) n'ont rien à voir avec la querelle des eaux de Mériba (Ex 17 ; Nb 20). La tradition des eaux miraculeuses n'est pourtant pas absente du Coran : sur l'ordre de Dieu en effet, Moïse frappa le rocher avec son bâton ; douze sources en jaillirent, une pour chaque tribu (2:60 ; 7:160). Et on explique[13] que ce rocher était une pierre de la taille d'une tête de mouton que Moïse transportait d'étape en étape, qu'il installait dans chaque nouveau campement et d'où il faisait jaillir l'eau nécessaire au peuple. Un rocher portatif en quelque sorte.

C'est la reprise d'une vieille tradition rabbinique : tout au long de sa marche dans le désert, le peuple était accompagné par cette source itinérante, un « rocher spirituel » qui n'était autre que le Christ, dira saint Paul (1 Co 10:4) ou, thème parallèle, un puits, celui de Miryam. Ainsi la paraphrase targumique du « chant du Puits » (Nb 21:19) : « Après leur avoir été donné en don, le puits se transformait pour eux en torrents impétueux ; et après être devenu torrents impétueux, il se mit à monter avec eux sur la cime des montagnes et à descendre avec eux dans les vallées profondes . . . »[14]

Tradition reprise, certes. Mais aussi tradition transformée : ce rocher (ou ce puits) qui accompagne librement un peuple en marche est devenu un outil entre les mains de Moïse qui le déplace et le fait fonctionner à sa guise. Dans notre *ḥadīth* sur la baignade de Moïse, la transformation est allée encore plus loin ; le rocher itinérant auquel saint Paul accordait une valeur symbolique forte est devenu l'accessoire plaisant d'une anecdote comique.

13 Par exemple al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-bayān*, Commentaire sur Q 2:60.

14 *Targum du Pentateuque, III Nombres*, 198. Voir aussi Pseudo-Philon, *Antiquités Bibliques* x, 7 ; *Tosefta Soukka* iii, 11 ; Ginzberg, *Légendes* iv, 42-4.

Le récit de Wathīma

Tout ce détour va nous permettre de saisir le caractère original d'un chapitre composé par Wathīma, celui qu'il intitule : « Histoire de Moïse et des Israélites : Quand ils le critiquèrent en parlant du bâton et du rocher. »

> Dieu a dit dans son Livre précieux : *Vous qui avez cru, ne soyez pas comme ceux qui critiquèrent Moïse. Mais Dieu le disculpa de ce qu'ils avaient dit. Pour Dieu, il était honorable* (Q 33:69). En effet, quand ils étaient dans le besoin, ils se moquaient de lui en disant : « Si son bâton se perdait ou se cassait, nous mourrions de soif, n'est-ce pas ? S'il oublie cette pierre quelque part ou si un ennemi nous la vole, comment nous donnera-t-il à boire ? Tout ce qu'il veut, c'est notre perte. »
>
> Saʿīd b. Abī ʿArūba nous a rapporté, le tenant de Qatāda, qui le tenait d'al-Ḥasan :
>
> Moïse, l'Envoyé de Dieu, était un homme très pudique, très tranquille, très digne. Il ne se lavait jamais sans un pagne. Les Israélites dirent : « S'il porte ce pagne sans jamais l'enlever, c'est qu'il a une hernie des testicules. » Un jour, il eut l'idée de déposer son pagne sur une pierre avant d'aller dans l'eau. Et la pierre où se trouvaient les vêtements de Moïse se mit à courir. Il sortit de l'eau tout nu et saisit le bâton. La pierre courait et Moïse disait : « Pierre, arrête-toi avec mes vêtements ! » Et il frappait le sol de son bâton. Mais la pierre continua son chemin et le mena jusque devant les Israélites. Tous regardèrent Moïse : il était nu et n'avait pas de hernie. C'est le verset : *Dieu le disculpa de ce qu'ils avaient dit. Pour Dieu, il était honorable*, c'est-à-dire pour Dieu il avait de l'autorité.
>
> Muʿāwiya nous a rapporté, le tenant d'al-Aʿmash, qui le tenait d'al-Minhāl b. ʿAmr, qui le tenait de Saʿīd b. Jubayr, lequel le tenait d'Ibn ʿAbbās :
>
> A propos du verset : *Ne soyez pas comme ceux qui critiquèrent Moïse. Mais Dieu le disculpa de ce qu'ils avaient dit*, il a dit :
>
> L'Envoyé de Dieu a dit : Les gens de son peuple disaient qu'il avait une hernie testiculaire. Un jour il alla se laver et déposa ses vêtements sur un rocher, et le rocher partit en courant avec ses vêtements, tandis qu'il le suivait tout nu, et l'amena jusqu'au camp des Israélites. Ils virent qu'il n'avait pas de hernie. *Et Dieu le disculpa de ce qu'ils avaient dit . . .*
>
> . . . à propos du bâton de Moïse et de la pierre : « Si le bâton de Moïse se perd ou si on vole la pierre, nous mourrons de soif. » C'était une pierre carrée qu'ils transportaient sur un âne. Quand ils faisaient étape, on la

posait dans un endroit élevé au-dessus des camps des Israélites. Il y avait douze camps, un par tribu. Moïse frappait la pierre avec son bâton, et il en coulait douze ruisseaux, un pour chaque tribu. Quand ils voulaient repartir, Moïse venait près de la pierre, posait sa main sur elle et les ruisseaux s'arrêtaient.

Lorsqu'ils parlèrent ainsi, Dieu s'adressa à Moïse : « Tu ne t'étonnes pas de ce que dit ton peuple ? Pensent-ils que c'est le bâton ou bien la pierre qui leur donnent à boire ? Ou que quelqu'un en-dehors de moi peut quelque chose pour eux ? Je veux leur montrer ma puissance et leur apprendre que personne ne peut rien pour eux, à part moi. Ne frappe pas la pierre avec le bâton, mais adresse-lui la parole et adjure-la par mon nom, elle t'obéira. » Après avoir entendu cela, Moïse se mit en colère ; il était très coléreux, c'était sa nature. Il oublia ce que son Seigneur lui avait prescrit et il alla frapper la pierre avec le bâton, mais elle ne lui répondit pas, les ruisseaux ne coulèrent pas. Ce que voyant, Moïse se souvint de la prescription de son Seigneur ; il jeta le bâton, parla à la pierre et l'adjura par son Seigneur. Avec la permission de Dieu la pierre lui parla : « Hé Moïse, pourquoi n'était-ce pas ainsi auparavant ? Serais-tu indécis devant Dieu ? As-tu oublié sa prescription ? » Et les ruisseaux coulèrent pour lui.

Dieu s'adressa à lui :

– Moïse, sais-tu (*ou*: ton peuple ne sait-il pas ?) d'où je les ai tirés ? Qui sait d'où je les ai choisis ? Et sais-tu comment tu étais le jour où je t'ai élu ?
– Oui, tu es mon Dieu ; moi, je suis le méprisé que tu as honoré ; je suis le petit que tu as élevé, l'humilié que tu as rendu fort, le pauvre que tu as enrichi, le banni que tu as accueilli, l'ignorant que tu as enseigné, l'égaré que tu as guidé ; j'étais celui qui n'était rien et tu as fait de moi quelque chose.
– Alors Moïse, qu'est-ce qui t'a poussé à oublier ma prescription, à remplacer mes ordres par les tiens, à agir selon ta passion alors que tu es sous mon autorité ? Je le jure par ma Force, Moïse, tu ne fouleras pas la Terre sainte, tu n'y vivras pas, tu n'y seras pas enterré, ni toi, ni cette génération d'Israélites qui est avec toi.
– Tu sais par toi-même ce qu'il en est de ma communauté. Quant à moi, si tu sais que je n'ai été en colère que dans mon intérêt, sanctionne-moi ; mais si tu sais que je n'ai été en colère que dans ton intérêt, veuille m'excuser et minimiser mon faux-pas.
– Convient-il que toi, un élu et un prophète, tu te mettes dans une colère qui te fasse oublier mes prescriptions ? Mais je te pardonne, je minimise ton faux-pas et je consolerai tes yeux par la vue de la Terre sainte.

> Je tiens compte que tu as besoin d'elle ; je comblerai ses ravins pour toi, j'abaisserai ses escarpements devant toi, je dilaterai ton regard pour que tes yeux se remplissent de sa vision.

Il fit cela pour lui. Et ni Moïse ni Aaron n'y entrèrent. Mais les enfants de Moïse et d'Aaron nés dans le désert y entrèrent. Aucun des Israélites ayant été en Égypte n'y entra, sauf Josué fils de Nūn et Caleb fils de Yefounné. Quant aux deux enfants d'Aaron nés en Égypte, ils disparurent avant la mort d'Aaron et de Moïse. En effet, ils étaient chargés d'allumer les lampes dans la Tente à l'intérieur de leur sanctuaire avec un feu qui descendait sur eux du haut du ciel. Une nuit, ils négligèrent d'allumer les lampes au moment où le feu descendait du ciel ; quand il descendit, ils étaient distraits. Alors ils prirent un feu terrestre pour allumer les lampes. Et Dieu s'adressa à ce feu : « Dévore-les ! » Et il les dévora. Aaron dit à Moïse : « Moïse, tu n'as pas vu ce que Dieu a fait à mes fils ? » Et Dieu s'adressa à eux : « Voilà ce que je fais aux enfants de mes saints. Imaginez quand il s'agit de mes ennemis ! »

Et Wahb a dit :

Les Israélites furent toujours victorieux quand l'armée de la Balqāʾ les rencontra alors qu'ils étaient dans le désert. La première armée qui les rencontra fut celle de Balaq, roi de la Balqāʾ. Il y avait eu des batailles entre eux et les Amalécites et ils avaient été victorieux. Voyant la victoire des Israélites sur les Amalécites, Balaq fut effrayé. Il dit : « Personne ne résiste aux Amalécites, et ces gens-là les ont anéantis ! » Il dit à son peuple : « Que pensez-vous ? » Ils lui dirent : « Après les Amalécites, nous ne voyons personne qui puisse leur résister ; il est impossible de les combattre. Mais auprès de ton pays, il y a un homme appelé Balaam fils de Béor. C'est quelqu'un dont la prière est exaucée. Fais-le venir. »

Le texte le plus important de ce chapitre est donné sans garantie d'aucun *isnād*, cas unique dans tout le recueil d'al-Fārisī. Après la citation du verset coranique, on dit à quoi celui-ci fait allusion. Les critiques formulées à l'encontre de Moïse portaient sur les instruments qu'il utilisait pour produire de l'eau : pouvait-on vraiment compter sur ce bâton et sur cette pierre ? Mais on ne dit pas quelles autorités ont fourni cette explication.

Avant même de développer le thème, le compilateur donne l'autre interprétation, celle que nous avons présentée plus haut et qu'il trouve dans un de ses dossiers favoris, celui de Saʿīd b. Abī ʿArūba et de son maître Qatāda : les critiques visaient l'intégrité corporelle de Moïse. Puis il la redonne avec une

chaîne de garants qui, cette fois, remonte au Prophète, mais qui ne se trouve en aucune autre page de son recueil ; deux des noms (Muʿāwiya et al-Minhāl b. ʿAmr) n'apparaissent d'ailleurs qu'ici dans le volume. Le *Commentaire* d'al-Ṭabarī (sur 33:69) contient le même petit texte avec des variantes de vocabulaire mineures et un *isnād* presque identique (*Abū* Muʿāwiya, et absence de la mention « l'Envoyé de Dieu a dit »).

Le compilateur revient alors à sa première idée. Par une sorte de glissement, de fondu-enchaîné, l'expression coranique qui conclut le *ḥadīth* de Muʿāwiya sert en même temps à relancer le développement : « . . . *ce qu'ils avaient dit* » Mais qu'avaient-ils donc dit ? Non pas bien sûr cette rumeur dérisoire et malveillante qui, après tout, ne concernait que la vie privée de Moïse, mais des questions qui jetaient le soupçon sur ses capacités de chef et son autorité, qui sapaient la foi qu'on pouvait avoir en lui et en son Dieu. Ce qui est bien dans la ligne de la « querelle » biblique.

Avec une nuance cependant. Le texte biblique disait la plainte de gens qui manquaient d'eau. Ici, on ne manque pas d'eau puisque le bâton et la pierre de Moïse fonctionnent. Mais l'avenir est-il assuré pour autant ? Est-il raisonnable de confier à des instruments aussi précaires le soin de ravitailler tout un peuple en eau ?

Alors Dieu intervient. Il veut prouver que son action ne dépend d'aucun instrument. Que Moïse fasse l'expérience devant tous ! Qu'il remplace le bâton par une simple parole prononcée au nom de Dieu, et tout le monde verra qui est le maître de l'eau !

L'intervention de Dieu provoque la colère de Moïse. Non pas colère contre Dieu, mais contre le peuple dont Dieu lui a révélé les pensées. « C'était sa nature », assure-t-on. Certes, il était l'homme le plus humble que la terre ait jamais porté, disait-on (Nb 12:3) ; mais trois fois au moins, il s'est mis en colère, note la Torah (Ex 16:20 ; Lv 10:16 ; Nb 31:14), et à chaque fois il en oublia de transmettre à Israël la loi qui aurait été utile à ce moment-là (Lévitique Rabbah XIII:1).

C'était bien sûr une sainte colère, motivée par la défense de l'honneur de Dieu. Mais on peut être en colère pour Dieu . . . et désobéir à Dieu ! Tout penaud, Moïse reçoit de la pierre elle-même une humiliante leçon. Puis vient l'explication entre Dieu et Moïse. Dans une confession qui reprend certaines expressions de la sourate 93 (« le pauvre que tu as enrichi . . . l'égaré que tu as guidé »), Moïse reconnaît qu'il n'était rien avant d'avoir reçu l'appel de Dieu. Il remet à Dieu le soin de juger la valeur de sa colère : était-elle une réaction d'amour-propre ou une manifestation de zèle pour Dieu ? Dieu lui fait comprendre qu'en tant que prophète, donc chargé de responsabilité, il doit de toute façon toujours conserver son sang-froid. La sanction est implacable : Moïse n'entrera

pas en Terre promise. Mais elle est mitigée : il pourra la contempler ; Dieu en modifiera même le relief (cf. Is 40:4) pour qu'il en ait une vue panoramique.

Effectivement, conclut le texte, la sanction s'est appliquée à tout le monde, y compris aux fils d'Aaron nés en Égypte (cf. Lv 10:1-3). Seules exceptions, Josué et Caleb (cf. Nb 14:40). Une conclusion qui, on le voit, est fidèle aux données bibliques.

Un dernier paragraphe, supposé provenir de Wahb b. Munabbih, assure la transition entre ce chapitre et le suivant qui raconte l'affaire de Balaam.

Une question se pose. Ce récit est-il un commentaire fidèle du verset coranique ? En quoi Moïse est-il « disculpé » des critiques qui le visaient ? N'est-il pas plutôt sanctionné ? Wathīma aurait peut-être répondu : Malgré le faux-pas de Moïse et la punition qui a suivi, les critiques de ses opposants ont bien été réduites à néant. On s'inquiétait de la solidité du bâton ? Tout le monde a pu constater que cette inquiétude était vaine. La puissance de Dieu n'a pas besoin du bâton de Moïse ; elle n'est même pas limitée par les faiblesses du prophète.

Conclusion

Ainsi donc, dans un ouvrage où la moindre ligne est précédée d'une référence à des autorités reconnues, où pas un mot n'est avancé sans qu'on mentionne sa source, voici un chapitre qui donne une page entière sans éprouver le besoin d'en indiquer l'origine.

Cela signifierait-il qu'il s'agit d'un texte élaboré par des auteurs non-musulmans ? C'est peu probable. Son but est d'expliquer un verset du Coran. Comme le Coran (2:60 ; 7:160), il parle des douze ruisseaux qui coulaient de la pierre. Il fait entendre un écho de la sourate 93. Il prend soin de dire que la pierre adressa la parole à Moïse « avec la permission de Dieu. » Il connaît la tradition de la pierre portative.

S'agirait-il alors d'un texte élaboré par Wathīma lui-même ? Ce n'est guère probable non plus. Une dizaine de fois, ʿUmāra, son fils et son « éditeur », indique : « Wathīma nous a transmis . . . », mais toujours en ajoutant : « en le tenant d'un tel, qui le tenait d'un tel, etc. » Wathīma fait un travail de compilation ; il choisit ce qu'il veut transmettre, mais il ne compose pas.

A moins que l'absence d'*isnād* soit due à la négligence d'un copiste, peut-on simplement supposer qu'à l'époque, quelques textes pouvaient encore circuler librement sans être soumis à la discipline rigoureuse de la chaîne des garants ?

Wathīma (mort en 237/851) est un contemporain d'Ibn Ḥanbal (164/781-241/855) ; sa génération précède celle d'al-Bukhārī (194/810-256/870), plus encore celle d'al-Tirmidhī (209/824-279/892) et d'al-Ṭabarī (224/838-310/923).

À son époque, la scène de Moïse apparaissant tout nu devant les Israélites pour qu'ils puissent constater l'intégrité de son corps, circulait chez les sermonnaires et les commentateurs ; elle était déjà dans le *Commentaire* de Muqātil (mort 150/765) ; pour les auteurs cités ci-dessus, elle était en passe de devenir canonique, mais elle n'avait pas encore envahi tout le champ narratif. Wathīma la connaît et la transmet ; il sait que, selon certains, c'est une histoire racontée par le Prophète lui-même ; cela ne l'impressionne pas ; il enregistre la parole supposée provenir du Prophète, mais il l'écarte adroitement et la remplace par l'exégèse qui semble bien avoir sa préférence.

Mais apparemment, elle n'a pas eu la préférence du public. Marginalisé, et donc peu copié sans doute, le livre d'al-Fārisī a failli disparaître. A-t-il simplement subi par hasard le sort de beaucoup d'autres écrits d'autrefois ? Ou bien le public s'est-il peu à peu détourné de cet ouvrage à cause de pages comme celle-ci qui prend ses distances par rapport à un *ḥadīth* devenu canonique et qui présente sous un jour peu glorieux l'attitude d'un prophète aussi important que Moïse ? Le chapitre sur Esdras offre un exemple similaire ; on y trouve en effet un texte inspiré par le IVe Esdras, un apocryphe juif, et transmis par la famille de Wahb b. Munabbih, qui était de nature à choquer quelqu'un comme Ibn Kathīr, le disciple d'Ibn Taymiyya[15]. Sans compter la tonalité ismaélienne du dernier chapitre . . .

Quoi qu'il en soit, notre parcours d'un texte à l'autre nous aura fait découvrir un de ces nombreux textes musulmans des premiers siècles qui étaient encore enracinés dans la tradition biblique et qui, finalement, ne sont pas restés dans la mémoire de l'islam. Ils ont dû laisser la place, qualifiés de « légendes juives » (*isrā'īliyyāt*), étiquette qui les stigmatisait sans appel.

Bibliographie

al-Bayḍāwī : *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*, Beyrouth s.d.
Déclais, J.-L. : *Un Récit musulman sur Isaïe*, Paris 2001.
——— : Esdras, un prophète destitué ?, in *MIDEO* 29 (2012) 121-49.
Encyclopaedia Judaïca, 16 vols., Jérusalem 1972.
Flavius Josèphe : *Contre Appion*, trad. L. Blum, Paris 1930.
Ginzberg, L. : *Les légendes des Juifs*, trad. G. Sed-Rajna, 6 vols., Paris 1997-2006.
Hermosilla Llisterri, M.J. : Una versión inédita del *Kitāb bad' al-jalq wa-qiṣaṣ al-anbīyā'* en el ms. LXIII de la Junta, in *Al-Qantara* 6 (1985) 43-77.
Ibn Ḥanbal : *al-Musnad*, 6 vols., Le Caire s.d.

15 Cf. Déclais, Esdras, 147-9.

Ibn Khallikān : *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ al-zamān*, 8 vols., Beyrouth 1977.

Khoury, R.G. : *Les Légendes prophétiques dans l'Islam depuis le Ier jusqu'au IIIe siècle de l'Hégire*, Wiesbaden 1978.

Midrash Rabbah, trad. anglaise H. Freedman et H. Simon, Londres 1961 (3e éd.)

Midrash Rabbah (en hébreu et araméen), 11 vols., Tel-Aviv 1967.

Muqātil : *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, Le Caire 1980-88.

Nagel, T. : *Die* Qiṣaṣ al-anbiyāʾ. *Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*, Bonn 1967.

Pseudo-Philon, *Les antiquités bibliques*, trad. Cazeaux et al., 2 vols., Paris 1976.

al-Qurṭubī : *al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, 20 vols., Beyrouth 1995.

Rose, M. : Empoigner le Pentateuque par sa fin ! L'investiture de Josué et la mort de Moïse, in A. de Pury (éd.), *Le Pentateuque en question*, Genève 1989, 129-47.

Strack, H.L. et G. Stemberger : *Introduction au Talmud et au Midrash*, trad. M.-R. Hayoun, Paris 1986.

al-Ṭabarī : *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*, 15 vols., Beyrouth 1995.

Targum du Pentateuque, trad. R. Le Déaut, 5 vols., Paris 1978-81.

Abraham, Hagar and Ishmael at Mecca

A Contribution to the Problem of Dating Muslim Traditions

Harald Motzki

1 Introduction

The year 1996 was a turning point in Western research on early Muslim traditions (*aḥādīth, āthār, akhbār*). Two German studies were published that suggested a new method of dating these traditions: Gregor Schoeler's *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*[1] and Harald Motzki's two-part article "*Quo vadis Ḥadīṯ*-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: 'Nāfi' the *mawlā* of Ibn 'Umar, and his position in Muslim *ḥadīth* literature.'"[2] The following was demonstrated by both authors on the basis of traditions about the life of the Prophet (*sīra*) and other *aḥādīth* of the Prophet: when the varying chains of transmission (*asānīd*) and the varying texts (*mutūn*) of a tradition found in different sources are systematically checked against each other and when their differences and congruities are analysed, it is possible to date that tradition more precisely – and often earlier – than when the more usual methods are applied, which focus either on the chains of transmission or on the texts.[3] Their method was called *isnād-cum-matn* analysis.[4] Since then several studies have been published that applied this method to traditions belonging to different branches of Muslim literature such as jurisprudence, Qur'ānic exegesis, the life of the Prophet, history and theology.[5]

---

1 Berlin-New York (an English translation was published in 2010 entitled *The biography of Muhammad: nature and authenticity*, London-New York).

2 *Der Islam* 73 (1996), 40–80; 193–231 (an English translation entitled "Whither *Ḥadīth* studies?" was published in: H. Motzki with N. Boekhoff-van der Voort and S.W. Anthony, *Analysing Muslim traditions*, 47–124).

3 See H. Motzki, Introduction, in *idem* (ed.), *Ḥadīth* xii–lxiii, and *idem*, Dating Muslim traditions.

4 This method was not completely new. It had been used to some extent already by J.H. Kramers, Une tradition à tendance manichéenne, and by J. van Ess in the first chapter of his book *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie*.

5 A small selection of such studies is given here: Motzki, The Prophet and the cat; *idem*, The murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq; *idem*, The Prophet and the debtors; *idem*, Al-Radd 'alā l-radd; *idem*, Origins of Muslim exegesis; A. Görke, Historical tradition about al-Ḥudaybiya; *idem*, Eschatology, history, and the common link; *idem* and G. Schoeler, *Die ältesten Berichte über*

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI 10.1163/9789004283756_021

The following is a short study that makes use of the *isnād-cum-matn* analysis. This study was prompted by an inquiry from my colleague Marcel Poorthuis, professor of Judaic Studies at the University of Utrecht (the Netherlands). He wrote an article on post-biblical reactions to the story told in Genesis 21:8–20, in which Abraham's wife Sarah, having borne and weaned her son Isaac, presses Abraham to repudiate his slave-woman Hagar and his first son by her. At first Abraham refuses but at God's behest he finally relents. Hagar and her son wander through the desert where they nearly die of thirst. God responds to the thirsty boy's crying by guiding them to a spring. From then on they live in the desert of Paran.

This Bible passage raises a number of theological questions and has therefore inspired commentaries, interpretations and supplements by Rabbinic as well as Islamic scholars, and has even led to interaction between the two. This is the real subject of Poorthuis' study, "Hagar's Wanderings: Between Judaism and Islam."[6] The author first compares the Midrash *Genesis Rabba* (fifth century) with the Midrash *Pirke de Rabbi Eliezer* (eighth century), which is suspected of being dependent on Islamic narratives. He concludes that *the kernel* of the Midrash *Pirke de Rabbi Eliezer* is older than commonly assumed, dating back to pre-Islamic times, and that the Islamic elements were added later.

Poorthuis then compares this Jewish text with an Islamic narrative dealing with the same topic that is found in an Islamic source dating to the end of the second/eighth century. This story is ascribed to ʿAbdallāh b. ʿAbbās (d. between 686 and 687 CE), a nephew of the Prophet Muḥammad. Poorthuis concludes that the Islamic narrative was influenced by the Jewish one or that it used elements from it, rather than vice versa. This led to the question of whether the Islamic narrative originated earlier than the end of the second/eighth century and, if so, when? This was Poorthuis' inquiry to the author of this study, and the following source analysis provides the answer.

---

das Leben Muḥammads; N. Boekhoff-van der Voort, The raid of the Hudayl; S.W. Anthony, Crime and punishment in early Medina; J.J. Scheiner, *Die Eroberung von Damaskus*; L. Yarbrough, Upholding God's Rule.

6 Published in the journal *Der Islam* 2013.

2 The Narrative Ascribed to Ibn ʿAbbās

2.1 *The Earliest Source: The* Muṣannaf *of ʿAbd al-Razzāq*

The content of the narrative and most of the sources in which it is found are given by Reuven Firestone in his informative book *Journeys in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*.[7] The earliest sources he mentions, which are useful for the dating of the story, are al-Bukhārī's (d. 256/870) *ḥadīth*-collection *al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ* and al-Ṭabarī's (d. 310/923) *Tafsīr* and *Taʾrīkh*.[8] There is, however, a still earlier source not mentioned by Firestone: ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī's (d. 211/827) *Muṣannaf*, a collection of traditions which is valuable not only because of its early origin but also because of the detailed version of the story it contains.[9]

The dating of the Muslim narratives about Ibrāhīm (Abraham), Ismāʿīl (Ishmael) and his mother (Umm Ismāʿīl, in the Bible: Hagar) ascribed to ʿAbdallāh b. ʿAbbās can best start with this earliest known source. It is found in the chapter on *ḥajj*, the pilgrimage ceremonies in and around Mecca. This lengthy tradition is introduced with the following chain of transmitters (*isnād*):

ʿAbd al-Razzāq from Maʿmar from Ayyūb and Kathīr b. Kathīr b. al-Muṭṭalib b. Abī Wadāʿa – they complement each other – from Saʿīd b. Jubayr.

The text (*matn*) starts as follows:

> He [Saʿīd b. Jubayr] said: "Question me, oh young men, for I am about to leave from your midst!" So the people copiously questioned him. Then one man said to him: "May God grant you good fortune! Have you [not] seen the *maqām* [The stone on which Ibrāhīm stood]?[10] It is as *we* were relating." He [Saʿīd] said: "What were you relating [about it]?" He [the man] said: "We were saying that when Ibrāhīm, may [God bestow] well-being on him, arrived [at the place that later became Mecca], Umm Ismāʿīl invited him to dismount, but he refused. Then she brought forth the stone [the *maqām* Ibrāhīm]." He [Saʿīd b. Jubayr] said: "[It happened] not like that."

7 Chap. 8–11.

8 *Op. cit.*, 204, n. 5.

9 ʿAbd al-Razzāq, *al-Muṣannaf* v, 105–11, no. 9107. Concerning the author and the work see Motzki, *Origins of Islamic jurisprudence*, esp. 54–74; *idem*, The author and his work in Islamic literature; *idem*, al-Ṣanʿānī, ʿAbd al-Razzāq.

10 See Kister, Maḳām Ibrāhīm.

> Saʿīd said: "Ibn ʿAbbās said:[11]
>
> 'The first woman who used the girdle was Umm Ismāʿīl. She used a girdle to wipe out her tracks from Sāra (Sarah). Ibrāhīm brought her and her son Ismāʿīl, while she was suckling him, to a place near the [present] House [of God] under a large tree on the spot of [the present] Zamzam [spring] at the highest point of the [present] place of worship.' "

The following is a paraphrase of the most important events mentioned in the story:

> Ibrāhīm leaves them there with only a bag containing some dates and a small water-skin. When the water is finished Umm Ismāʿīl runs up the al-Ṣafā hill and then up the al-Marwa hill to look for help, but in vain. She hears a voice and then sees an angel at the place of Zamzam digging a hole in the ground until water flows. She makes something resembling a basin around it and fills her water-skin.
>
> "Ibn ʿAbbās said that the Prophet said:"
>
> He comments on Umm Ismāʿīl's action concerning the Zamzam spring and quotes the words of the angel who announces the future building of the House of God at this place by Ibrāhīm and Ismāʿīl.
>
> (Continuation of Ibn ʿAbbās' report):
>
> Some people of the Jurhum tribe come to the place and Umm Ismāʿīl allows them to settle. Ismāʿīl grows up among them, learns Arabic and marries a woman from amongst them when he reaches puberty. Umm Ismāʿīl dies. Ibrāhīm comes to the place to see his family, but finds only Ismāʿīl's wife since Ismāʿīl himself is off in search of a livelihood. Ibrāhīm asks Ismāʿīl's wife about their way of life. She complains about it. Ibrāhīm gives her a message for his son and departs. When Ismāʿīl hears the message he divorces his wife and marries another woman. Ibrāhīm comes a second time to the place to see his family, but again finds only Ismāʿīl's wife. Ibrāhīm asks her about their way of life. Her answer pleases Ibrāhīm. He gives her a message for his son and departs. When Ismāʿīl hears the message he remains with his wife. On his third visit Ibrāhīm finds Ismāʿīl and informs him of God's command to build a house for Him at that

11 For the English translation of the following I borrowed from M. Muḥsin Khān's translation of al-Bukhārī's *al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ* (see bibliography). A summary of the story's content based on later versions is also given by Firestone, Abraham, 9; see also *idem*, *Journeys in Holy Lands*, 63–4, 73, 76–7, and 81.

> place. Ismāʿīl helps his father to build the house, bringing to him the stones needed. When the building becomes high, he brings him "this" stone[12] on which his father could stand in order to place the last rows of stones. After the building is completed, both make the first ritual procession around it.

From the point of view of Western scholars, it is difficult to determine the trustworthiness of a single *isnād* like the one of this narrative (ʿAbd al-Razzāq from Maʿmar from Ayyūb and Kathīr b. Kathīr b. al-Muṭṭalib b. Abī Wadāʿa from Saʿīd b. Jubayr from Ibn ʿAbbās). A larger "context" is needed.[13] This context can consist of variants of the narrative equipped with varying chains of transmitters, in which case the *isnād-cum-matn* analysis can be applied.[14] Another type of context can consist of a large number of traditions with different contents that are ascribed to one and the same transmitter in the *isnād*s. This method has been called "source-reconstruction."[15] The biographical traditions of the Muslim scholars are an important resource for both methods. In the case at hand it is expedient to pursue the source-reconstruction method initially because there are only a few variants of ʿAbd al-Razzāq's tradition.

According to the *isnād*, ʿAbd al-Razzāq's source of information was Maʿmar b. Rāshid (d. 153/770). The biographical sources confirm that the latter was one of ʿAbd al-Razzāq's most important teachers. Maʿmar was a native of Baṣra, where he began his studies; he then studied for a longer time in the Ḥijāz, particularly in Medina, and finally settled in Ṣanʿā', the capital of Yemen and hometown of ʿAbd al-Razzāq, who became one of his students.[16] A study of ʿAbd al-Razzāq's *Muṣannaf* has shown that most of the traditions contained in this collection are ascribed to three scholars: Maʿmar (32 per cent), the Meccan Ibn Jurayj (d. 150/767) (29 per cent), and the Kufan Sufyān al-Thawrī (d. 161/777–8) (22 per cent). The remaining 17 per cent are distributed over 90 persons. The individual profiles of the traditions that ʿAbd al-Razzāq ascribes to his primary and secondary informants support the conclusion that he really did receive the

12 The *maqām* Ibrāhīm. The issue of its original function had prompted this narrative. See the introduction to the narrative.

13 See Motzki, Dating Muslim traditions, esp. 242–52. For a more detailed discussion of the methodological problems encountered by Western scholars when trying to date Muslim traditions, especially traditions ascribed to Ibn ʿAbbās, see Berg, *Development of exegesis in early Islam*, and the review of this book by Motzki, The question of the Authenticity of Muslim traditions.

14 See Motzki, *Quo vadis Ḥadīṯ*-Forschung?

15 See Motzki, *Origins of Islamic jurisprudence*, and *idem*, Der *fiqh* des -Zuhrī.

16 See *idem*, *Origins of Islamic jurisprudence*, 62–4.

texts in question from the persons he names as his sources.[17] This means that ʿAbd al-Razzāq's narrative about Ibrāhīm, Ismāʿīl and his mother can safely be dated to the 2nd quarter of the 2nd century AH, when Maʿmar was teaching in Ṣanʿāʾ.

This finding is corroborated by an investigation of ʿAbd al-Razzāq's text (*matn*) of the narrative in question. Three features support the authenticity of ʿAbd al-Razzāq's tradition from Maʿmar: first, the unusual introduction, which describes the situation that led to the telling of the story; in view of ʿAbd al-Razzāq's other traditions, it is unlikely that he invented it himself. Second, ʿAbd al-Razzāq notes a few uncertainties about the precise text of the tradition: p. 106, *aw qāla yatalabbaṭ* (instead of: *yatalawwā*); 107, *aw qāla bi-janāḥihi* (instead of: *bi-ʿaqabihi*); 107, *aw qāla lam taghrif min la-mā'* (instead of: *tarakat zamzam*); 107, *aw ahli l-bayt min Jurhum* (instead of simply: *min Jurhum*). The conclusion that ʿAbd al-Razzāq is the author of these notes is corroborated by the version of the tradition transmitted by al-Bukhārī, which cites ʿAbd al-Razzāq as transmitter in his *isnād* and shows the same uncertainties.[18] Third, two statements are made by Maʿmar about additional details that he relates from anonymous persons. There is therefore no doubt that Maʿmar is ʿAbd al-Razzāq's source for the story.

The next question that has to be answered is: Did Maʿmar invent the story himself or did he receive it from the two people he names as his informants, Ayyūb and Kathīr b. Kathīr? The informant's profile of the many texts ascribed to Maʿmar in ʿAbd al-Razzāq's *Muṣannaf* suggests that he did indeed receive the story from these informants. Maʿmar's texts are ascribed to three main informants or teachers: the Medinan scholar al-Zuhrī (d. 124/742), who is named in 28 per cent of Maʿmar's traditions, and the Baṣran scholars Qatāda (d. 117/735) and Ayyūb (b. Abī Tamīma) (d. 131/748–9), who are quoted in respectively 25 per cent and 11 per cent of the traditions. Maʿmar transmitted only sporadically from more than 80 persons, among whom the Meccan Kathīr b. Kathīr b. al-Muṭṭalib, Maʿmar's second informant in the *isnād* of our story. This individual informant's profile of the traditions ascribed to Maʿmar in ʿAbd al-Razzāq's *Muṣannaf* is a strong indication that Maʿmar did not haphazardly attribute his own texts to people but that he really did receive the traditions from the persons he mentions as his informants.[19]

17 Ibid., 58–62.

18 See below, p. 367 f.

19 See the more detailed argumentation concerning the informants' profiles in Motzki, Der *fiqh* des -Zuhrī, 4–10; *idem*, The jurisprudence of Ibn Shihāb al-Zuhrī, 4–11.

This conclusion is corroborated by the *isnād* of Maʿmar's tradition about Ibrāhīm, Ismāʿīl and his mother found in ʿAbd al-Razzāq's *Muṣannaf*. Maʿmar states in his *isnād* that he received the story from *two* informants in two different versions from which he created a single version. This is the meaning of the remark after the mention of the two names Ayyūb and Kathīr b. Kathīr b. al-Muṭṭalib b. Abī Wadāʿa: *yazīdu aḥaduhumā ʿalā l-ākhar* (both complement each other). This procedure is rare in Maʿmar's traditions, and he probably used it in this case because of the length of both versions of the story. The two names are also remarkable. Ayyūb (b. Abī Tamīma) was Maʿmar's first Baṣran teacher and friend, and he frequently transmitted from him.[20] By contrast, Kathīr b. Kathīr b. al-Muṭṭalib b. Abī Wadāʿa was an unknown Meccan whom Maʿmar rarely mentions as his informant. This is probably also the reason he gives his complete name. This all argues for Maʿmar's sincerity and precision in naming his informants. He could have dropped the name of the little-known Kathīr and ascribed his own version of the whole story to his famous teacher Ayyūb.[21]

2.2 *A Later Source: Al-Bukhārī's* al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ

The conclusions that Maʿmar really did receive the details of his story from the two persons whom he names as his informants in the *isnād* and that he merged two similar but slightly varying stories into a new one are corroborated by the four traditions that al-Bukhārī (d. 256/870)[22] mentions in his famous *ḥadīth* collection.[23]

2.2.1 Al-Bukhārī's First Tradition

Isnād: ʿAbdallāh b. Muḥammad – ʿAbd al-Razzāq – Maʿmar – Ayyūb al-Sakhtiyānī and Kathīr b. Kathīr b. al-Muṭṭalib b. Abī Wadāʿa, they complement each other, – Saʿīd b. Jubayr – Ibn ʿAbbās.[24]

In his *ḥadīth* collection al-Bukhārī reproduces nearly word for word the chain of transmitters and the text that ʿAbd al-Razzāq received from Maʿmar.

---

20 See Motzki, Der *fiqh* des -Zuhrī, 4; *idem*, The jurisprudence of Ibn Shihāb al-Zuhrī, 5.

21 The trustworthiness of Maʿmar's transmission from al-Zuhrī has been shown by N. Boekhoff-van der Voort in "The raid of the Hudhayl," and in her PhD dissertation *Between history and legend*.

22 For particulars of the author and his work see J. Robson, Bukhārī, and Melchert, al-Bukhārī.

23 In al-Bukhārī's collection the story is found in the *kitāb* (book/chapter) *Aḥādīth al-anbiyāʾ* (Stories of the prophets).

24 Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* iii–iv, 460–3, no. 3364 (transl.: M. Muḥsin Khān, *The Translation* iv, book 55, no. 583).

He only skips the introduction, which recounts why Saʿīd b. Jubayr related the story to his students,[25] and the two short traditions that Maʿmar added at the end of the story.[26] The rest of the text contains only a few minor variations that are probably due to transmission errors. According to the *isnād*, al-Bukhārī received the tradition from his teacher ʿAbdallāh b. Muḥammad (al-Juʿfī al-Musnadī; d. 229/844) who, according to the biographical literature, was a student of ʿAbd al-Razzāq.[27]

2.2.2 Al-Bukhārī's Second Tradition

Isnād: ʿAbdallāh b. Muḥammad – Abū ʿĀmir ʿAbd al-Malik b. ʿAmr – Ibrāhīm b. Nāfiʿ – Kathīr b. Kathīr – Saʿīd b. Jubayr – Ibn ʿAbbās.[28]

Not content with ʿAbd al-Razzāq's version of Maʿmar's story, which is based on Ayyūb's and Kathīr's traditions, al-Bukhārī adds a separate version of only Kathīr's tradition.[29] This makes it possible to realise the peculiarities of both Ayyūb's and Kathīr's versions. Al-Bukhārī names the same teacher as his source for Maʿmar's combined version and the narrative going back to only Kathīr, yet the remaining *isnād* of Kathīr's tradition is different from ʿAbd al-Razzāq's *isnād*.

The transmitters of Kathīr b. Kathīr's version are given as Abū ʿĀmir ʿAbd al-Malik b. ʿAmr from Ibrāhīm b. Nāfiʿ instead of ʿAbd al-Razzāq from Maʿmar. Al-Bukhārī's narrative going back to Kathīr b. Kathīr is much shorter than ʿAbd al-Razzāq's from Maʿmar. This is hardly surprising because Maʿmar's story combines two narratives. The comparison between ʿAbd al-Razzāq's narrative from Maʿmar with al-Bukhārī's tradition transmitted via Ibrāhīm b. Nāfiʿ from Kathīr supports our earlier conclusion that Maʿmar really did hear the story from the

25 However, al-Bukhārī's collection contains a short version of this introduction from another informant. See below, pp. 369–370, and note 34.

26 Probably because of their defective *isnād*s; one tradition is completely anonymous, and the other relates a speech by ʿUmar b. al-Khaṭṭāb addressed to the Quraysh without any *isnād*.

27 The information on the Muslim *ḥadīth* transmitters is taken from the biographical dictionary of al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl*.

28 The date of death of the Meccan Ibrāhīm b. Nāfiʿ al-Makhzūmī is not known (see al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl* i, 143). One can infer from the list of his teachers that he studied during the first two decades of the second century AH. The transmitter from Ibrāhīm, Abū ʿĀmir ʿAbd al-Malik b. ʿAmr al-ʿAqadī, died 204/819–20 or 205/820–1; see al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl* iv, 565–6. On the basis of these dates one can conclude that Ibrāhīm b. Nāfiʿ died around the middle of second century AH.

29 Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* iii–iv, 463–5, no. 3365 (transl. M. Muḥsin Khān, *The Translation* iv, book 55, no. 584).

two persons whom he mentions as his informants. Ayyūb b. Abī Tamīma died in 131/748–9. The year of Kathīr's death is unknown but, if one judges from the information about his teachers and students given in the biographical literature, he must have been a contemporary of Ayyūb. This means that the narrative was already circulating in Baṣra and Mecca in the first quarter of the second century AH. (718–742 CE).

Besides the two versions of the story quoted in detail, al-Bukhārī knew at least two other versions of the story whose *isnād*s reach back via Ayyūb or Kathīr to Saʿīd b. Jubayr. However, al-Bukhārī only quotes fragments from these versions, which are described below.

2.2.3 Al-Bukhārī's Third Tradition

Isnād: Aḥmad b. Saʿīd Abū ʿAbdallāh – Wahb b. Jarīr – his father[30] – Ayyūb – ʿAbdallāh b. Saʿīd b. Jubayr – his father – Ibn ʿAbbās.[31]

This *isnād* is striking: Ayyūb does not directly transmit from Saʿīd b. Jubayr, as in Maʿmar's version, but via Saʿīd's son ʿAbdallāh. This could be a transmission error.[32] The text (*matn*) only contains the saying of the Prophet Muḥammad concerning Umm Ismāʿīl's action after the discovery of the Zamzam spring. The text differs slightly from Maʿmar's version.

2.2.4 Al-Bukhārī's Fourth Tradition

Isnād: Aḥmad b. Saʿīd Abū ʿAbdallāh – al-Anṣārī – Ibn Jurayj – Kathīr b. Kathīr – Saʿīd b. Jubayr – Ibn ʿAbbās.

The text is as follows:

> I [Kathīr] and ʿUthmān b. Abī Sulaymān[33] sat together with Saʿīd b. Jubayr. He said: "That is *not* how Ibn ʿAbbās related it to me! He said: 'Ibrāhīm turned to the mother of Ismāʿīl and her son Ismāʿīl, whom she was nursing, and she had a water-skin with her – he [Ibn ʿAbbās] did not

30 Like Ayyūb, both are Baṣran transmitters. For Wahb b. Jarīr see al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl* vii, 494–5, for his father Jarīr b. Ḥāzim see al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl* i, 443–5.

31 Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* iii–iv, 460, no. 3362.

32 See al-Ṭabarī's tradition below (p. 371), whose *isnād* goes via Ismāʿīl b. Ibrāhīm to Ayyūb and further to Saʿīd b. Jubayr. It has the same text. This *isnād* corroborates Maʿmar's, who also indicates a direct transmission between Ayyūb and Saʿīd. The classical *ḥadīth* scholars had already addressed the question of whether or not Ayyūb received this tradition directly from Saʿīd; see Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-bārī* vi, 492.

33 A Meccan scholar; see al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl* v, 112.

ascribe it [the narrative] to the Prophet – , then Ibrāhīm brought her and her son Ismāʿīl . . .' "[34]

This fragment is a parallel of Maʿmar's introduction in ʿAbd al-Razzāq's *Muṣannaf*. Ibn Jurayj was a Meccan scholar and contemporary of Maʿmar.[35] The fragment shows that even Kathīr's tradition originally contained an introduction that relates Saʿīd b. Jubayr's reason for recounting the story. This introduction does not appear in al-Bukhārī's rendering of Maʿmar's tradition nor in his above-mentioned version, transmitted via Ibrāhīm b. Nāfiʿ from Kathīr b. Kathīr.[36] Yet this introduction differs considerably from Maʿmar's introduction as transmitted by ʿAbd al-Razzāq.[37] The deviations between al-Bukhārī's two fragments and the corresponding passages of Maʿmar's long version preserved by ʿAbd al-Razzāq indicate that the fragments and the full traditions to which they originally belonged do not directly depend on Maʿmar's long version.

Summarising the findings of this section, we note that al-Bukhārī's traditions confirm our first dating of the story of Ibrāhīm, Umm Ismāʿīl and Ismāʿīl based on ʿAbd al-Razzāq's transmission in his *Muṣannaf*. It was transmitted not only by Maʿmar but also independently by several of his contemporaries, the two Meccan scholars Ibrāhīm b. Nāfiʿ (in al-Bukhārī's second tradition) and Ibn Jurayj (in his fourth tradition), and the Baṣran scholar Jarīr b. Ḥāzim (in his third tradition). Al-Bukhārī's versions made the textual differences between the versions ascribed to the Baṣran scholar Ayyūb b. Abī Tamīma and the Meccan Kathīr b. Kathīr more obvious, thus confirming the assumption that Saʿīd b. Jubayr is the common source of Ayyūb's and Kathīr's versions of the story. Consequently, the story can safely be dated to the last quarter of the 1st century AH. Saʿīd died in 94/711 or 95/712.[38] He belonged to the first generation of the so-called *tābiʿūn* (Successors), who had direct contact with the *ṣaḥāba* (the Companions of the Prophet).

The next question is whether Saʿīd really heard the story from Ibn ʿAbbās, the Prophet's nephew. The Muslim biographical literature suggests this could

34 Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ* iii–iv, 460, no. 3363.

35 On Ibn Jurayj's biography, see Motzki, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*, 239–54; *idem*, *The origins of Islamic jurisprudence*, 268–85.

36 See above, pp. 367–369.

37 Al-Bukhārī's version of Kathīr's introduction as transmitted by Ibn Jurayj is probably a shortened version. More detailed accounts of Kathīr's introduction were transmitted by Muslim b. Khālid al-Zanjī and Muḥammad b. Jurshum from Ibn Jurayj; see Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-bārī* vi, 493. These versions are more in line with Maʿmar's text without being identical with it.

38 For his biography see Motzki, Saʿīd b. Djubayr.

be the case because Saʿīd is regarded as one of Ibn ʿAbbās' students. However, it is also possible that Saʿīd himself composed the story on the basis of various pieces of information circulating after Ibn ʿAbbās' death and then attributed his narrative to his former teacher in order to give it more authority. Do other sources substantiate Saʿīd's claim that Ibn ʿAbbās was his source?

2.3 *Even Later Sources: Al-Ṭabarī's* Taʾrīkh *and* Tafsīr

Two voluminous works by the Muslim scholar al-Ṭabarī (d. 310/923), his History (*Taʾrīkh*) and his Qurʾān Commentary (*Tafsīr*),[39] contain another four transmissions of the narrative in question.

2.3.1 Al-Ṭabarī's First Tradition

Isnād: Yaʿqūb b. Ibrāhīm and al-Ḥasan b. Muḥammad – Ismāʿīl b. Ibrāhīm – Ayyūb – Saʿīd b. Jubayr – Ibn ʿAbbās.[40]

According to the *isnād*, this is a tradition from Ayyūb (b. Abī Tamīma al-Sakhtiyānī). We have already seen that he was one of Maʿmar b. Rashīd's informants for his long version of the narrative in ʿAbd al-Razzāq's *Muṣannaf* and al-Bukhārī's *Jāmiʿ*, and in al-Bukhārī's third tradition he also appeared as Jarīr b. Ḥāzib's informant for a fragment of the story. The transmitter from Ayyūb in al-Ṭabarī's tradition is Ismāʿīl b. Ibrāhīm (Ibn ʿUlayya) (d. 193/808–9). As shown above, Maʿmar's story is based on two narratives recounted by different informants. Al-Bukhārī's collection contained the narrative of Kathīr b. Kathīr; al-Ṭabarī's works contain the other narrative, that of Ayyūb.

Al-Ṭabarī's version by Ayyūb enables us again to examine Maʿmar's claim that he used a narrative of Ayyūb as a source for his version of the story. A comparison of Maʿmar's and Ibn ʿUlayya's texts shows that they correspond structurally and in many, but not all, details. Ibn ʿUlayya's version of the story, for instance, lacks the introduction that relates Ibn Jubayr's reason for narrating the story. In Maʿmar's version, the main body of the text starts with the statement that Umm Ismāʿīl was the first woman[41] to use a girdle in order to conceal her tracks from Sarah.[42] Ibn ʿUlayya does not mention a girdle but says that she was the first woman "who voided ordure and dragged the edges of her

39 On the man and his work see Bosworth, al-Ṭabarī, and Rosenthal, Life and works of al-Ṭabarī.

40 Al-Ṭabarī, *Taʾrīkh* i, 154–5 (trans. Brinner, *History of al-Ṭabarī, vol. II* 74–6); *idem*, *Jāmiʿ al-bayān* xiii, 300–2.

41 In Ibn ʿUlayya's text "the first Arab woman."

42 What is probably meant is that by using the girdle she prevented her long robe dragging on the desert ground and thereby revealing that a woman had passed that way.

garment over it" and "when she fled from Sarah, she let her garment trail behind her to wipe her footprints out." This is the opposite of what is mentioned in Maʿmar's story. Besides, Ibn ʿUlayya places another *awāʾil* notice[43] first, which is not found in Maʿmar's text, namely that Umm Ismāʿīl was the first to run between the al-Ṣafā and al-Marwa hills.

Ibn ʿUlayya's narrative stops shortly after Ibrāhīm's second visit to Ismāʿīl's dwelling place and the report that his second wife gave him about her meeting with Ibrāhīm. The narrative ends by briefly mentioning that Ibrāhīm went to see his son a third time and that they both built "the House [of God]." The ending of the story appears to have been shortened and, without variants of Ibn ʿUlayya's tradition, it is not possible to establish who did this. Any transmitter after Saʿīd b. Jubayr, including al-Ṭabarī himself, could have shortened the ending. It is even possible that Ayyūb shortened the ending: no version solely by Ayyūb has been preserved that narrates the building of "the House" in detail. It is also noticeable that in this version Ismāʿīl's mother is called Umm Ismāʿīl only once, at the beginning; after that she is referred to as *al-insāna* (the woman). All these differences between Maʿmar's and Ibn ʿUlayya's versions suggest that both versions must be regarded as texts that were transmitted independently of each other from a common source and, according to the *isnād*s of both traditions, this common source was Ayyūb.

2.3.2 Al-Ṭabarī's Second Tradition

Isnād: Al-Qāsim – al-Ḥusayn – Ḥajjāj – Ibn Jurayj – Kathīr[44] b. Kathīr – Saʿīd b. Jubayr – Ibn ʿAbbās.[45]

The text begins with the introduction that is also found in al-Bukhārī's collection,[46] where it contains only two phrases. Al-Ṭabarī, on the contrary, has a much more detailed introduction that resembles Maʿmar's in ʿAbd al-Razzāq's *Muṣannaf* but is even more detailed. After the introduction al-Ṭabarī relates the beginning of the story according to Ibn Jurayj's transmission from Kathīr b. Kathīr. This text, too, is more precise than al-Bukhārī's parallel transmitted by Ibrāhīm b. Nāfiʿ from Kathīr b. Kathīr:[47] It features the quarrel between Umm Ismāʿīl and Sarah that sparks off the whole sequence of events, whereas

43 *Awāʾil* are traditions about people who did something first that was later regarded as a discovery or a model adopted by others so that it became a custom.

44 Al-Ṭabarī corrected the name (*ism*). His source had the name ʿAmr b. Kathīr.

45 This tradition is not found in al-Ṭabarī's *Taʾrīkh* but only in his *Tafsīr* (*Jāmiʿ al-bayān* xiii, 304–5).

46 See above, pp. 369–370.

47 See above, pp. 368–369.

al-Bukhārī's version refers to problems between Ibrāhīm and his wives (*ahlihi*). Unfortunately, al-Ṭabarī does not quote Ibn Jurayj's tradition in full; for details he refers the reader to Ayyūb's transmission of the tradition that he has quoted earlier.[48] However, he quotes passages of Ibn Jurayj's version from Kathīr that are not found in Ayyūb's version:

> A saying of the Prophet that the rushing between al-Ṣafā and al-Marwa [during the *ḥajj*][49] goes back to the rushing of Umm Ismāʿīl.
>
> The people [of the Jurhum tribe] asked permission to settle with her. She readily permitted it. They got their families to join them. They lived from hunting and Ismāʿīl went with them. When he became sexually mature, they married him off to one of their girls. His mother had already died earlier.

The latter passage is ascribed to the Prophet, which is not the case in the other versions.[50]

Ibn ʿUlayya's transmission from Ayyūb as quoted by al-Ṭabarī only hints at Ibrāhīm's third journey to Ismāʿīl, when he finally meets his son, whereas a detailed account of this journey is given in this tradition transmitted by Ibn Jurayj from Kathīr b. Kathīr, which is paraphrased in the following:

> Ibrāhīm tells his son of God's command to build a house for Him. Ismāʿīl encourages his father to carry out the will of God and helps him to build the house by dragging stones close to the site. When the construction becomes too high for the aged Ibrāhīm to reach up Ismāʿīl brings "the stone" that set off the whole story. Staying on this stone, Ibrāhīm completes the building. At the end of the story Ibn ʿAbbās says: "This [stone] is the *maqām* Ibrāhīm and [this is the reason of] his [Ibrāhīm's] staying on it."[51]

Kathīr b. Kathīr's transmission has already been mentioned several times. Maʿmar used it for his combined version of the story transmitted by ʿAbd al-Razzāq. Besides a somewhat shortened text by Maʿmar, al-Bukhārī's collection also contains two traditions going back to Kathīr: the relatively detailed

48 See above, pp. 371–372.

49 Addition by H.M.

50 The attribution of this passage to the Prophet is found in neither al-Ṭabarī's version from Ayyūb nor in al-Bukhārī's version from Kathīr b. Kathīr.

51 See note 55.

tradition transmitted by Ibrāhīm b. Nāfiʿ and the fragment of a text that Ibn Jurayj transmitted from Kathīr.[52] On the basis of these traditions one might assume that Ibn Jurayj's original tradition from Kathīr was more complete. Al-Ṭabarī's tradition transmitted via Ibn Jurayj from Kathīr shows that this really was the case. The reason why al-Bukhārī quoted only a fragment of it is obvious; he had already quoted two other detailed versions, one of them by Kathīr.

Ibn Jurayj's variant is helpful for analysing the transmission process: it makes it possible to compare the texts by two transmitters, Ibrāhīm b. Nāfiʿ and Ibn Jurayj, both of whom invoke Kathīr as their source. Both versions are very similar but differ in many minor details, which supports the conclusion that both texts go back independently from one another to Kathīr b. Kathīr.

2.3.3 Al-Ṭabarī's Third Tradition

Isnād: al-Ḥasan b. Muḥammad – Yaḥyā b. ʿAbbād – Ḥammād b. Salama – ʿAṭāʾ b. al-Sāʾib – Saʿīd b. Jubayr – Ibn ʿAbbās.[53]

In this tradition, the Kufan scholar ʿAṭāʾ b. al-Sāʾib (d.c. 136/753–4) is the transmitter from Saʿīd b. Jubayr. The text has the same structure as the other versions attributed to Ibn Jubayr that we have already seen, but it diverges much more from them than the other versions do from each other. The introduction in Maʿmar's and Kathīr's versions is missing, and the whole story is much more compressed. Ismāʿīl's mother, Umm Ismāʿīl, is consistently called Hājar (Hagar). When water pours forth from the Zamzam spring, this is not ascribed to an angel but to the baby Ismāʿīl.[54] Ibrāhīm asks Sāra (Sarah) for permission to visit Hājar. She consents on the condition that he not dismount. Ismāʿīl's second wife brings Ibrāhīm the *maqām*, a stone on which he can put his foot, i.e. stand, so that he does not really alight on the ground.[55] There are no details of Ibrāhīm's meeting with his son during the third journey. The building of the House of God is only mentioned rather than described in detail, as it is

52 See above, pp. 368–369 and 369–370.

53 *Taʾrīkh* i, 155–6 (trans. 76–8); *Jāmiʿ al-bayān* xiii, 302–3.

54 This detail probably hails from other traditions like Abū Isḥāq's transmission from ʿAlī or from the narrative that Ibn Abī Najīḥ transmitted from Mujāhid and others, which will be discussed later. See al-Ṭabarī, *Taʾrīkh* i, 152–3 and 153–4 (trans. 70f. and 73f.).

55 In order to stay without descending from his mount. This is at odds with Maʿmar's and Kathīr's versions, according to which the whole story is directed to showing that the *maqām Ibrāhīm* is the stone on which Ibrāhīm stood when he built the Kaʿba together with Ismāʿīl. It is also at odds with the view that Umm Ismāʿīl was still alive when Ibrāhīm returned to the place where he had left her with his son and that she brought the stone which later was called *maqām Ibrāhīm.* See p. 363.

in Maʿmar's story and in the versions transmitted from Kathīr b. Kathīr. At the end of ʿAṭāʾ b. al-Sāʾib's story Ibrāhīm calls on all human beings to make the pilgrimage (*ḥajj*) to the House of God.[56] The text ends with allusions to Qurʾānic verses that refer to Ibrāhīm and some of his offspring who live at the House that is located in an arid valley.[57]

These variations show that ʿAṭāʾ b. al-Sāʾib's story is not dependent on the versions of the other known transmitters from Saʿīd b. Jubayr – Ayyūb b. Abī Tamīma and Kathīr b. Kathīr – but also harks back to Saʿīd himself. The divergence from the other two transmitters' texts can probably be explained by weaknesses of transmission. Critical *ḥadīth* scholars of the early period such as Aḥmad b. Ḥanbal noticed, for instance, that the quality of ʿAṭāʾ b. al-Sāʾib's traditions declined as he got older and that he confounded traditions.[58]

2.3.4 Al-Ṭabarī's Fourth Tradition

Isnād: Muḥammad b. Sinān – ʿUbayd Allāh b. ʿAbd al-Majīd Abū ʿAlī al-Ḥanafī – Ibrāhīm b. Nāfiʿ – Kathīr b. Kathīr – Saʿīd b. Jubayr – Ibn ʿAbbās.[59]

This is a fragment that deals exclusively with Ibrāhīm's third visit. The text is much the same as the corresponding passage of the tradition transmitted by al-Bukhārī via Ibrāhīm b. Nāfiʿ from Kathīr b. Kathīr.[60] Here again is a reference to the *maqām* Ibrāhīm as an aid for building "the House," undeniably part of Saʿīd b. Jubayr's story, also with regard to the content of Ibn Jubayr's whole narrative.[61] However, the fragment concludes with an additional remark: when the building had been completed, God ordered Ibrāhīm to "proclaim unto mankind the pilgrimage."[62]

Summarising the survey of the variants that al-Ṭabarī has preserved of Saʿīd b. Jubayr's narrative about Ibrāhīm, Ismāʿīl and his mother, the following

56 This detail is also found in a short tradition that al-Ṭabarī transmits from ʿAṭāʾ b. al-Sāʾib. It has the *isnād*: al-Ḥasan b. ʿArafa – Muḥammad b. Fudayl b. Ghazwān al-Ḍabbī – ʿAṭāʾ b. al-Sāʾib – Saʿīd b. Jubayr – Ibn ʿAbbās; *Taʾrīkh* i, 156 (transl.: 79–80) and in a fragment whose *isnād* ends with Ibrāhīm b. Nāfiʿ – Kathīr b. Kathīr – Saʿīd b. Jubayr – Ibn ʿAbbās (see below). This detail probably comes from the tradition of Abū Ẓabyān, see *Taʾrīkh* i, 156, (trans. 79) or of Mujāhid, see *ibid*., 157 (trans. 80).

57 Qurʾān 14:35–40 and 2:125–8.

58 See al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl* v, 170–2.

59 *Taʾrīkh* i, 156 (trans. 79).

60 See al-Bukhārī's tradition above pp. 368–369.

61 See above pp. 363–364 (introduction of Maʿmar's narrative), pp. 369–370 (short version of the introduction of Kathīr's narrative) and pp. 372–373 (long version of the introduction of Kathīr's narrative).

62 Qurʾān 22:28. This theme is also found in ʿAṭāʾ b. al-Sāʾib's narrative, see above pp. 374–375.

becomes clear: a study of al-Ṭabarī's *isnād*s and texts shows that his versions have the same structure as, and show many congruities with, the content and even wording of the versions found in the earlier sources; nevertheless their wording, and sometimes even their content, often differs from them. We can conclude from this comparison that al-Ṭabarī's traditions were not copied from the versions found in the earlier sources, ʿAbd al-Razzāq's *Muṣannaf* and al-Bukhārī's *Jāmiʿ*; they are independently transmitted texts that go back to three different students of Saʿīd b. Jubayr: Ayyūb b. Abī Tamīma, Kathīr b. Kathīr, and ʿAṭāʾ b. al-Sāʾib. Al-Ṭabarī's versions are therefore helpful for dating the story in question even if a) al-Ṭabarī's works that originated in the last quarter of the 3rd century AH (around the turn of the 9th century CE) are later than ʿAbd al-Razzāq's and al-Bukhārī's collections; b) al-Ṭabarī's versions are in some cases incomplete or fragmentary (like the versions by Ismāʿīl b. Ibrāhīm b. ʿUlayya and ʿAṭāʾ b. al-Sāʾib); c) they are only variants of earlier versions (such as Ibn Jurayj's transmission from Kathīr), differ from them substantially on some points (like the text of ʿAṭāʾ b. al-Sāʾib), or contain only a fragment of the story (like Ibrāhīm b. Nāfiʿ's text from Kathīr).

Al-Ṭabarī's variants confirm the conclusion already drawn above on the basis of the traditions found in the earlier sources: Saʿīd b. Jubayr was the key transmitter, the common link, for all the versions of the story in question. His original text – if such a text existed at all and if Saʿīd did not pass the story on to his students in slightly different versions on different occasions – cannot be reconstructed word for word, but only its narrative structure and some details that correspond in several versions. Even so, a fairly clear picture of the story's content emerges. Al-Ṭabarī's versions confirm our dating of the story that was based on the earlier sources: the narrative emerged in the last quarter of the first century AH (the decades around the turn of the seventh century CE). It is not possible to prove that its core originated with Ibn ʿAbbās, as Saʿīd b. Jubayr had obviously claimed.[63]

2.3.5 A Fifth Tradition by Al-Ṭabarī

Isnād: Ibn Ḥumayd – Salama – Ibn Isḥāq – ʿAbdallāh b. Abī Najīḥ – Mujāhid and other scholars.[64]

---

63 A similar problem was already noticed in earlier studies, see for instance Motzki, The Origins of Muslim Exegesis; Sinai, *Fortschreibung und Auslegung*, 161–7, 267–74; Rippin, *Tafsīr Ibn ʿAbbās* and Criteria; Motzki, Dating the so-called *Tafsīr Ibn ʿAbbās*; Gilliot, Exegesis of the Qurʾān, esp. 102–8; *idem*, Portrait 'mythique' d'Ibn ʿAbbās; *idem*, Les débuts de l'exégèse coranique; Leemhuis, Origins and early development.

64 *Taʾrīkh* i, 153–4 (trans.: 73–4).

In his *Ta'rīkh* (History) al-Ṭabarī quotes still other traditions about the building of "the House" in Mecca that are not attributed to Saʿīd b. Jubayr but to other early transmitters. One of these traditions resembles Saʿīd's story and seems to be datable for this reason: Its *isnād* contains a famous transmitter, Ibn Isḥāq. Muḥammad b. Isḥāq (d. 151/768) was a Medinan scholar and collector of biographical material about the Prophet. Research on what is preserved of his works has shown that the texts attributed to Ibn Isḥāq in general really do derive from him, even if one sometimes finds wide variations between the texts.[65] Ibn Isḥāq often names the informant(s) of his transmissions, in this case the Meccan scholar ʿAbdallāh b. Abī Najīḥ (d. 131/748–9 or 132/749–50), a student of the Meccan Qur'ān exegete Mujāhid (d. 104/722 or 105/722–3), who is named as one of his informants in the *isnād* shown above. Mujāhid was a contemporary of Saʿīd b. Jubayr and, like him, belonged to the circle of Ibn ʿAbbās' students. Yet the *isnād* of the tradition at hand stops at "Mujāhid and other scholars (*ahl al-ʿilm*)" and does not claim to derive from Ibn ʿAbbās.

The text contains the following paraphrased elements:

> God commands Ibrāhīm to build a house for Him at a distant place. The angel Jibrā'īl (Gabriel) accompanies him to show him the right place. At last they arrive at Mecca, an inhospitable place near where the tribe of the ʿAmālīq (Amalekites) lives. Jibrā'īl confirms that this is the place assigned by God for Hājar (Hagar) and Ismāʿīl's dwelling place. Ibrāhīm leaves them there and returns to his family in al-Shām (Syria).[66]
>
> Ismāʿīl becomes very thirsty. While searching for water, Ismāʿīl's mother hears voices and runs up first al-Ṣafā hill and then al-Marwa hill but she does not find anyone. She runs back to Ismāʿīl and finds him scraping together water from a spring. She makes a *ḥisy* ("a plain ground in which water remains and collects")[67] and fills her water-skin with this water for herself and her son.
>
> One of the narrators of the story comments on her action of making the *ḥisy*. One of the transmitters adds that in Mujāhid's narrative it was the angel Jibrāʿīl who dug out the Zamzam spring with his heel.

This tradition needs some comment. The *isnād* and the transmitter's comment added at the end suggest that the text is a combination of several traditions, something which is confirmed by the inconsistency of the text. The reason

65 See Guillaume, *Life*, xxx ff.

66 In earlier Islamic times the name al-Shām included Palestine.

67 See Lane, *Lexicon* i, 572–3.

given for Ibrāhīm's inland journey on the Arabian peninsula is God's command to build a house there for Him. This is incompatible with the continuation of the story, which recounts that when Ibrāhīm arrived at the place that God had chosen as an abode for Hājar and Ismāʿīl he ordered them to stay there and then left them, returning to his home in Syria without having fulfilled God's command to build a house for Him. The reason given in this text also disagrees with Saʿīd b. Jubayr's narrative, which, like the book of Genesis, mentions tensions between Hājar and Sāra as the motive for the repudiation of Hājar and her son. These textual incongruities suggest that the command to build a house for God as the reason for Ibrāhīm's separation from Hājar and her son and for taking them to an inhospitable region was secondary, and that it was chosen to replace the biblical motive of Abraham's separation from Hagar and Ishmael.

The second part of the narrative that describes Umm Ismāʿīl's frantic search for water for her thirsty child and the wondrous rising of a spring is largely identical with the corresponding passage in Saʿīd b. Jubayr's story, including the comment on Umm Ismāʿīl's making the spring a *ḥisy*, which in Maʿmar's version is called a *ḥawḍ* (*yuḥawwiduhu*), i.e. a trough.[68] This suggests that this part of the narrative was adopted from Saʿīd. This is in line with al-Ṭabarī's *isnād*, which indicates that the story was compiled from information going back to several early scholars. Apart from Mujāhid, who is explicitly named as an informant, his contemporary Saʿīd b. Jubayr must have been another source. This leads to a dating of the core elements of this text to the last quarter of the 1st century AH/first quarter of the eighth century. Only the odd motive given at the beginning of the narrative for Ibrāhīm's journey with Hājar and her son may be from some time later, if it is a reaction against Saʿīd b. Jubayr's story.

This dating is based on the scrutiny of the *matn* and the *isnād* of the tradition in question and fits in with our dating of Saʿīd b. Jubayr's story based on the earlier sources. Yet a small problem remains to be solved. As was pointed out at the beginning of this section, the famous transmitter Ibn Isḥāq is part of the *isnād*. It is therefore reasonable to check whether the tradition in question is also found in any works by him and, indeed, a short version of this story was found in *Sīrat al-nabawiyya*. It contains traditions that ʿAbd al-Malik b. Hishām (d. 213/828–9 or 218/833) says were transmitted via Ziyād b. ʿAbdallāh al-Bakkāʾī from Muḥammad b. Isḥāq.[69] There is a broad consensus that Ibn Hishām's *Sīra* really is a transmission of material collected and taught by Ibn Isḥāq and

68 Al-Bukhārī's second tradition (from Kathīr) has *jaʿalat taḥfiẓu* (she began to hurry [to contain the water]); see *Ṣaḥīḥ* iii–iv, 464, no. 3365.

69 See the edition of ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī i, 129–30 (trans. by Guillaume, *Life* 45 who does not reproduce the *isnād*).

also that Ibn Hishām edited and shortened it. One problem, however, is that Ibn Hishām's *isnād* of the tradition in question stops with Ibn Isḥāq, whereas the much later source, al-Ṭabarī's *Ta'rīkh*, gives an *isnād* that reaches beyond Ibn Isḥāq to Mujāhid and his contemporaries two generations earlier. Was al-Ṭabarī's *isnād* perhaps artificially extended?

One of the most influential Western scholars of Islam in the 20th century, Joseph Schacht, would have answered with a plain yes. He was convinced that the Muslim traditions generally came into being only by fabrication. He followed these rules: a) If there are *isnād*s of the *ḥadīth* which stop at a later level of transmission, e.g., at the Successors level, in addition to *isnād*s that reach back to a higher authority, then the latter *isnād*s are secondary. This is the result of what he calls "backwards growth of *isnād*s";[70] b) *isnād* variants that appear in later sources with "additional authorities or transmitters" are fabrications. He called this the "spread of *isnād*s".[71]

The generalising nature of Schacht's methodical rules has been criticised. It has been argued that his generalisations are based on only a few cases and are therefore assertions rather than proven facts.[72] In the case of Ibn Hishām's transmission of Ibn Isḥāq's *Sīra/Maghāzī* it is obvious that Ibn Hishām edited Ibn Isḥāq's traditions in a more or less intrusive way, something he himself even noted.[73] Studies comparing Ibn Hishām's rendition of Ibn Isḥāq's work with transmissions by other students of Ibn Isḥāq show that Ibn Hishām sometimes omitted, shortened or changed Ibn Isḥāq's original *isnād*s.[74] There are therefore strong arguments supporting the conclusion that in cases of doubt the *isnād*s of al-Ṭabarī's transmissions from Ibn Isḥāq are more reliable than Ibn Hishām's *isnād*s. Ibn Hishām's tradition therefore does not disprove the dating of the tradition in question as ascertained above.

---

70 Schacht, *Origins of Muhammadan jurisprudence*, 161 and 171.

71 *Idem*, 164–9.

72 See Motzki, Dating Muslim traditions, esp. 220–1.

73 See Ibn Hishām, *Sīrat al-nabawiyya* i, 18–19 (transl. by Guillaume, *Life*, 691).

74 See, for instance, Motzki, The origins of Muslim exegesis, 261–7. In *The making of the last prophet*, G.D. Newby has gathered traditions of Ibn Isḥāq about people living before the age of Muḥammad, beginning with Adam and Eve. This narrations, found in the works of al-Ṭabarī and later authors, probably derive from the *Kitāb al-Mubtada'* compiled by Ibn Isḥāq but not preserved as such (see also F. Sezgin, *GAS*, i, 289). Among the traditions on Abraham, Newby quotes a short version of the story about the finding of the Zamzam spring which is not identical with the text transmitted by Ibn Hishām but closely resembles it (p. 74, second paragraph).

3 Summary

This study's point of departure was the question of whether a narrative about Ibrāhīm (Abraham), Umm Ismāʿīl (Hagar) and Ismāʿīl (Ishmael) that is found in Islamic sources can be precisely dated. Did the narrative emerge at the same time as the earliest collection in which it is found or does it predate that collection? And if the narrative indeed predates that collection, then how far back can we trace it? In order to answer these questions, two methods of analysis have been used: historical source reconstruction and *isnād-cum-matn* analysis.

On the basis of the earliest written source available, ʿAbd al-Razzāq's (d. 211/827) *Muṣannaf*, it is possible to date his version of the narrative in the first instance to the period of his study with Maʿmar b. Rāshid (d. 153/770), that is, the second quarter of the second century AH, Thanks to Maʿmar's information in the *isnād* that his story derives from a combination of two different sources – a narrative by his Baṣran teacher Ayyūb b. Abī Tamīma (d. 131/748–9) and another by Ayyūb's little-known Meccan contemporary Kathīr b. Kathīr (his precise date of death is unknown) – we can conclude that variants of the story were already circulating during the first quarter of the second century AH. This dating is confirmed by the transmissions of the story that are found in two later sources, *al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ* by al-Bukhārī (d. 256/870) and the *Taʾrīkh* and *Tafsīr* by al-Ṭabarī (d. 310/923).

Al-Bukhārī's collection of traditions contains four versions of the story. Apart from Maʿmar's combined story transmitted by ʿAbd al-Razzāq, al-Bukhārī presents a long version of the story transmitted via Ibrāhīm b. Nāfiʿ from Kathīr b. Kathīr only and two fragments, one ascribed to Kathīr, the other to Ayyūb. According to the *isnād*s, the transmitters of both fragments above the level of Kathīr and Ayyūb were not the same transmitters as the transmitters of al-Bukhārī's two long versions. The variations of the texts and *isnād*s of the versions that are not attributed to Maʿmar support the conclusion that these versions are not directly dependent on Maʿmar's tradition. They can therefore be used for dating the story. They confirm the dating that resulted from the analysis of Maʿmar's tradition found in ʿAbd al-Razzāq's *Muṣannaf*. Al-Bukhārī's additional versions make it possible to identify Saʿīd b. Jubayr (d. 94/711 or 95/712) as the "common link" of the different *isnād*s and thus as the earliest common source of the story. As a result, its dating shifts to the last quarter of the first century AH.

Three of al-Ṭabarī's transmissions of the story of Ibrāhīm, Umm Ismāʿīl and Ismāʿīl are variants on or fragments of the versions that go back to Ayyūb or Kathīr. Their *isnād*s and texts show that they are independent of ʿAbd al-Razzāq's and al-Bukhārī's versions and thus confirm our findings, which were based on their versions. Another al-Ṭabarī tradition on the same subject

is ascribed to the Kūfan scholar ʿAṭāʾ b. al-Sāʾib (d. about 136/753–4), a coeval of Ayyūb and Kathīr who, according to the *isnād*, mentioned Saʿīd b. Jubayr as his source. A comparison of the *isnād* and *matn* of this version with those of Ayyūb and Kathīr supports the conclusion that Saʿīd b. Jubayr is the "common link" of the story, even if ʿAṭāʾ's text differs much more from those of his peers.

A fifth tradition of al-Ṭabarī does not mention Saʿīd b. Jubayr in its *isnād* but only Mujāhid "and other scholars [of his age]," yet a close study of the text suggests that part of it derives from Saʿīd. This version of the story thus supports the dating that resulted from our investigation of the traditions about Ibrāhīm, Umm Ismāʿīl and Ismāʿīl that have Saʿīd b. Jubayr as a link in the *isnād*. On the basis of the traditions investigated it is not possible to determine whether Saʿīd b. Jubayr's story goes back partly or completely to Ibn ʿAbbās (d. 68/687–8), a nephew and companion of the Prophet whom Saʿīd obviously mentioned as his source.

List of the isnāds:

ʿABD AL-RAZZĀQ – Maʿmar – *Ayyūb* and *Kathīr b. Kathīr b. al-Muṭṭalib b. Abī Wadāʿa* – **Saʿīd b. Jubayr** – Ibn ʿAbbās

AL-BUKHĀRĪ – ʿAbdallāh b. Muḥammad – ʿAbd al-Razzāq – Maʿmar – *Ayyūb* and *Kathīr b. Kathīr* – **Saʿīd b. Jubayr** – Ibn ʿAbbās

AL-BUKHĀRĪ – ʿAbdallāh b. Muḥammad – Abū ʿĀmir ʿAbd al-Malik b. ʿAmr – Ibrāhīm b. Nāfiʿ – *Kathīr b. Kathīr* – **Saʿīd b. Jubayr** – Ibn ʿAbbās

AL-BUKHĀRĪ – Aḥmad b. Saʿīd Abū ʿAbdallāh – Wahb b. Jarīr – Jarīr – *Ayyūb* – ʿAbdallāh b. Saʿīd b. Jubayr [?] – **Saʿīd b. Jubayr** – Ibn ʿAbbās (fragment)

AL-BUKHĀRĪ – Aḥmad b. Saʿīd Abū ʿAbdallāh – al-Anṣārī – Ibn Jurayj – *Kathīr b. Kathīr* – **Saʿīd b. Jubayr** – Ibn ʿAbbās (fragment of the introduction)

AL-ṬABARĪ – Yaʿqūb b. Ibrāhīm and al-Ḥasan b. Muḥammad – Ismāʿīl b. Ibrāhīm – *Ayyūb* – **Saʿīd b. Jubayr** – Ibn ʿAbbās

AL-ṬABARĪ – al-Qāsim – al-Ḥusayn – Ḥajjāj – Ibn Jurayj – [*Kathīr*] *Ibn Kathīr* – **Saʿīd b. Jubayr** – Ibn ʿAbbās

AL-ṬABARĪ – al-Ḥasan b. Muḥammad – Yaḥyā b. ʿAbbād – Ḥammād b. Salama – *ʿAṭāʾ b. al-Sāʾib* – **Saʿīd b. Jubayr** – Ibn ʿAbbās

AL-ṬABARĪ – Muḥammad b. Sinān – ʿUbayd Allāh b. ʿAbd al-Majīd Abū ʿAlī al-Ḥanafī – Ibrāhīm b. Nāfiʿ – *Kathīr b. Kathīr* – **Saʿīd b. Jubayr** – Ibn ʿAbbās (fragment)

AL-ṬABARĪ – Ibn Ḥumayd – Salama – Ibn Isḥāq – ʿAbdallāh b. Abī Najīḥ – Mujāhid and other scholars

capitals: sources
italics: transmitters from the common link
bold: common link

Bibliography

Primary Sources

ʿAbd al-Razzāq b. Hammām al-Ṣanʿānī: *al-Muṣannaf*, 12 vols., Beirut 1403/1983².

al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismāʿīl: *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 8 vols. in 4, Beirut 1412/1992 (Engl. trans.: M.Muhsin Khan, *The translation of the meanings of Sahih al-Bukhari*, 9 vols., New Delhi 1985).

al-Mizzī, Jamāl al-Dīn Abū l-Ḥajjāj Yūsuf: *Tahdhīb al-kamāl fī asmāʾ al-rijāl*, 8 vols., Beirut 1418/1998.

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad b. ʿAlī: *Fatḥ al-bārī. Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 13 vols., Beirut 1410/1989.

Ibn Hishām, Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik: *Sīrat al-nabawiyya*, ed. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī, 4 vols., Beirut 1408/1987 (Engl. trans.: A. Guillaume, *The life of Muhammad. A translation of Ibn Isḥāq's* Sīrat Rasūl Allāh, Oxford 1955).

al-Ṭabarī, Abū Jaʿfar Aḥmad b. Abd Allāh: *Taʾrīkh*, 5 vols., Beirut 1407/1986–7 (Engl. trans.: W.M. Brinner, *The history of al-Ṭabarī, vol. II. Prophets and patriarchs*, Albany 1987).

———: *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān* (*Tafsīr*), 30 vols., Beirut 1415/1995.

Secondary Sources

Anthony, S.W.: Crime and punishment in early Medina: the origins of a *maghāzī*-tradition, in H. Motzki (ed.): *Analysing Muslim traditions. Studies in legal, exegetical and maghāzī ḥadīth*, Leiden-Boston 2010, 385–465.

Berg, H.: *The development of exegesis in early Islam. The authenticity of Muslim literature from the formative period*, Richmond, Surrey 2000.

Boekhoff-van der Voort, N.: The raid of the Hudayl: Ibn Shihāb al-Zuhrī's version of the event, in H. Motzki (ed.): *Analysing Muslim traditions. Studies in legal, exegetical and maghāzī ḥadīth*, Leiden-Boston 2010, 305–83.

———: *Between history and legend. The biography of the Prophet Muḥammad by Ibn Shihāb al-Zuhrī*, PhD diss., Nijmegen, 2012.

Bosworth, C.E., Al-Ṭabarī, in *EI2* x, 11–15.

Firestone, R.: *Journeys in Holy Lands. The evolution of the Abraham-Ishmael legends in Islamic exegesis*, Albany 1990.

———: Abraham, in EQ i, 5–11.

Gilliot, C.: Les débuts de l'exégèse coranique, in *REMMM* 58 (1990), 82–100.

———: Portrait 'mythique' d'Ibn ʿAbbās, in *Arabica* 32 (1985), 127–84.

———: Exegesis of the Qurʾān: Classical and Medieval, in EQ ii, 99–124.

Görke, A.: The historical tradition about al-Ḥudaybiya. A study of ʿUrwa b. al-Zubayr's account, in H. Motzki (ed.): *The biography of Muḥammad: the issue of the sources*, Leiden 2000, 240–75.

———: Eschatology, history, and the common link: a study in methodology, in H. Berg (ed.): *Method and theory in the study of Islamic origins*, Leiden-Boston 2003, 179–208.

Görke, A. and G. Schoeler: *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads. Das Korpus des ʿUrwa ibn az-Zubair*, Princeton 2008.

Kister, M.J.: Maḳām Ibrāhīm, in *EI2* vi, 104–7.

Kramers, J.H.: Une tradition à tendance manichéenne (la 'mangeuse de verdure'), in *AO* 21 (1950–53), 10–22 (Engl. trans. by M. Gordon: A tradition of Manichean tendency ("The She-Eater of Grass"), in H. Motzki (ed.): *Ḥadīth: origins and developments*, Aldershot 2004, 245–57).

Lane, E.W.: *An Arabic-English lexicon*, 8 vols., London 1863–93; reprint in 2 vols., Cambridge 1984.

Leemhuis, F.: Origins and early development of the tafsīr tradition, in A. Rippin (ed.), *Approaches to the history of the Qur'ān*, Oxford 1988, 13–30.

Melchert, C.: al-Bukhārī, in *EI3*.

Motzki, H.: Der *fiqh* des -Zuhrī: die Quellenproblematik, in *Der Islam* 68 (1991), 1–44 (Engl. trans.: The jurisprudence of Ibn Shihāb al-Zuhrī. A source-critical study, in *idem*: *Analysing Muslim traditions. Studies in legal, exegetical and maghāzī ḥadīth*, Leiden-Boston 2010, 1–46).

———: *Quo vadis Ḥadīṯ*-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: 'Nāfiʿ the *mawlā* of Ibn ʿUmar, and his position in Muslim *ḥadīth* literature', in *Der Islam* 73 (1996), 40–80; 193–231 (Engl. trans. "Whither *Ḥadīth studies*", in *idem*: *Analysing Muslim traditions. Studies in legal, exegetical and maghāzī ḥadīth*, Leiden-Boston 2010, 47–124).

———: Al-Ṣanʿānī, ʿAbd al-Razzāḳ b. Hammām, in *EI2* ix, 7–8, and ʿAbd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, in *EI3*.

———: The Prophet and the cat: on dating Mālik's *Muwaṭṭaʾ* and legal traditions, in *JSAI* 22 (1998), 18–83.

———: The murder of Ibn Abī l-Ḥuqayq: on the origin and reliability of some *maghāzī*-reports, in *idem* (ed.): *The biography of Muḥammad: the issue of the sources*, Leiden 2000, 170–239.

———: *The origins of Islamic jurisprudence. Meccan fiqh before the classical schools*, trans. by M.H. Katz, Leiden 2002 (German original: *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991).

———: The author and his work in Islamic literature of the first centuries. The case of ʿAbd al-Razzāq's *Muṣannaf*, in *JSAI* 28 (2003), 171–201.

———: The question of the authenticity of Muslim traditions reconsidered: a review article, in H. Berg (ed.): *Method and theory in the study of Islamic origins*, Leiden-Boston 2003, 211–257.

———: Saʿīd b. Djubayr, in EI2 Suppl., 697–8.

——— (ed.): *Ḥadīth: origins and developments*, Aldershot 2004.

———: Dating Muslim traditions. A survey, in *Arabica* 52 (2005), 204–53.

———: Dating the so-called *Tafsīr Ibn ʿAbbās*: Some additional remarks, in *JSAI* 31 (2006), 147–63.

———: The Prophet and the debtors. A *ḥadīth* analysis under scrutiny, in *idem*: *Analysing Muslim traditions. Studies in legal, exegetical and maghāzī ḥadīth*, Leiden-Boston 2010, 125–208 (German original: Der Prophet und die Schuldner. Eine *Ḥadīṯ*-Untersuchung auf dem Prüfstand, in *Der Islam* 77 [2000], 1–83).

———: Al-Radd ʿalā l-radd: Concerning the method of ḥadīth analysis, in *idem*: *Analysing Muslim traditions. Studies in legal, exegetical and maghāzī ḥadīth*, Leiden-Boston 2010, 209–29 (German original: *Ar-radd ʿalā r-radd* – Zur Methodik der *Ḥadīṯ*-Analyse, in *Der Islam* 78 [2001], 147–63).

———: The origins of Muslim exegesis. A debate, in *idem*: *Analysing Muslim traditions. Studies in legal, exegetical and maghāzī ḥadīth*, Leiden-Boston 2010, 231–303.

Newby, G.D.: *The making of the last prophet. A reconstruction of the earliest biography of Muhammad*, Columbia SC 1989.

Poorthuis, M.: Hagar's wanderings: between Judaism and Islam, in *Der Islam* 90 (2013), 220–44.

Rippin, A.: *Tafsīr Ibn ʿAbbās* and criteria for dating early tafsīr texts, in *JSAI* 18 (1994), 38–83.

Robson, J.: Al-Bukhārī, Muḥammad b. Ismāʿīl, in *EI2* i, 1296–7.

Rosenthal, F.: The life and works of al-Ṭabarī, in *The history of al-Ṭabarī* (*Taʾrīkh al-rusul waʾl-mulūk*). *Vol. 1: General introduction and From the creation to the flood*, Albany 1989, 5–134.

Schacht, J.: *The origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford 1979 (1st edition 1950).

Scheiner, J.J.: *Die Eroberung von Damaskus. Quellenkritische Untersuchung zur Historiographie in klassisch-islamischer Zeit*, Leiden-Boston 2010.

Schoeler, G.: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin-New York 1996 (Engl. trans. U. Vagelpohl, ed. J.E. Montgomery: *The biography of Muhammad: nature and authenticity*, London-New York 2010).

Sezgin, F.: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. 1, Leiden 1967.

Sinai, N.: *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation*, Wiesbaden 2009.

van Ess, J.: *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung*, Berlin-New York 1975.

Yarbrough, L.: Upholding God's rule: early Muslim juristic opposition to the state employment of non-Muslims, in *ILS* 19 (2012), 11–85.

Index of Qur'ānic References

1
1:2

2:8
2:10
2:26
2:41
2:46
2:47
2:60
2:61
2:76
2:78
2:79
2:87
2:89
2:91
2:97
2:101
2:115
2:116
2:117
2:118
2:161
2:163f
2:168
2:199
2:200
2:208
2:219
2:220
2:222
2:230
2:245
2:249–51
2:253
2:255
2:256
2:258

3:3
3:7
3:18
3:19
3:20
3:47
3:79
3:81
3:96
3:103
3:110
3:112
3:164
3:181
3:196

4:1
4:12
4:25
4:46
4:47
4:50
4:64
4:72
4:77
4:88
4:91
4:101
4:102
4:112
4:115
4:119
4:142
4:144
4:148
4:153
4:162
4:164
4:174
4:176

5:1
5:4
5:6
5:13
5:15
5:17
5:20–6
5:32
5:41

126–7
263–4

135n, 138
136n
138, 141
289n
64
333
332, 353n, 353, 358
50
137, 139n
64
141
47
289n
289n
289n
289n
12
137
201
138n
257
183
275
60
141
275
167n
167n
167n
63
209n
150n
21n
183, 201
21
146n, 150n

289n
279
183
208
21n
201
141, 149n
289
288
21n
209
136n
275
135n, 141
290

260
61
137
12
289n
275
149n
139n
138n
53n
275
275
290n
275
136n
275
290n
275
138
135n, 275
40
197
275
61

260
167n
290n
12
275
135n
326
146n
12

5:48 289n
5:64 135n
5:69 40
5:70 47
5:72–3 141
5:73 141
5:78 136n
5:92 275
5:110 275

6:1 260, 264
6:7 275
6:10 136n
6:16 275
6:37 141
6:59 275
6:68 136n
6:74 275
6:79 180
6:92 289n
6:93 135n, 136n, 141
6:108 136n
6:124 141
6:136 141
6:142 275

7:22 275, 304
7:26f 190
7:28 141
7:30 47n
7:31 190
7:35 190
7:54 183, 199
7:59 147n
7:59–93 149n
7:60 275
7:65 147n
7:73 147n
7:75–8 146n, 150n
7:85–6 147n
7:107 275, 332n
7:117 332
7:123 136n
7:156–8 289
7:157 334
7:157f 187
7:160 332, 353, 358
7:172 190, 289
7:184 275
7:187 135n, 167n
7:195 136n
7:206 290

8:1 167n, 260
8:13 136n
8:30 65
8:32 139n
8:41 320

9:1 260
9:29 19
9:30 141
9:58 136n
9:59 139n
9:63 136n
9:65 136n
9:65 136n
9:69 136n
9:79 136n
9:79 136n
9:84 290n
9:107 137
9:108 290n

10:2 275
10:3 197
10:15 137
10:18 140–1
10:20 138n
10:61 275
10:68 141
10:72 147n
10:76 275
10:94 12
10:99–100 21n
10:108–9 21n

11:6 275
11:7 275
11:25 275
11:68 52n
11:69–74 146n
11:84–5 147n, 150n
11:96 275
11:109 21n
11:118–19 21n

12:1 275
12:5 275
12:8 275
12:12 168
12:17 168
12:23–34 146n
12:30 275
12:37–40 147n
12:53 208n
12:82 59
12:90–2 146n
12:100–1 147n

13:2 204
13:15 291
13:27 138n
13:39 288

14:4 44, 276, 279
14:10 275

15:1 275
15:18 275
15:30 290
15:51–6 146n
15:89 275
15:179 275

16 199
16:1 260
16:4 275
16:16 261
16:35 275
16:38 141
16:40 201
16:46 290
16:48–9 291
16:82 275
16:89 207
16:103 34, 274, 276–7, 328

17:1 260
17:13 46
17:23 60
17:53 275
17:56 14
17:70 190
17:85 167n, 200
17:88 17
17:91–2 139n
17:94 139n
17:105 290

18:1 260, 264
18:4 139n
18:14 290n
18:42 203
18:44 203
18:53 64
18:57 136n
18:77 201
18:107–10 187
18:109 170, 193

19:9 53
19:13–14 146n
19:16 168
19:35 201
19:38 275
19:41–50 281
19:42 53
19:60 53
19:67 53
19:73 137
19:74 52
19:88 139n

20:1 260
20:17–21 332n
21:29 141
20:49–56 148n
20:63 39
20:72 148n
20:121 304
20:133 138n

21:1 260
21:51–73 281
21:54 275
21:65 196
21:73 149n
21:101 102
21:102 102

22:11 275
22:49 275

23:1 260
23:32–41 148n
23:45 275
23:70 139
23:110 136n
23:116–8 183

24:1 260
24:2 275
24:16 139n
24:25 275
24:45 263
24:54 275

25:21 141
25:41 138n, 139n
25:60 138n

25:1 260
25:4–5 328

26:2 275
26:30 275
26:32 275, 332n
26:50 148n
26:61 320
26:63 332
26:97 275
26:107–8 149n
26:115 275
26:123–39 148n
26:141–58 148n
26:143–4 149n
26:162–3 149n
26:178–9 149n
26:181–3 147n
26:192–5 276–7
26:193 200
26:195 274, 328, 328n
26:214–9 289
26:219 288, 293, 300, 306–8
26:221–6 291
26:224 45

27:1 275
27:10 332n
27:13 275
27:15–44 330
27:16 275
27:21 275
27:36 139
27:75 275
27:79 275
27:152 141

28:2 275
28:15 275
28:18 275
28:31 332n
28:47 138n, 139n
28:76 65
28:76–82 148n
28:85 275

29:18 275
29:25 148n
29:45 208, 210
29:46 21n
29:50 275
29:61 141
29:68 136n

30:30 208
30:58 137

31:11 275
31:27 193
31:27–9 187

32:5 200
32:10 136

33:1 260
33:7 289
33:10 63
33:30 275
33:36 275
33:40 289
33:50 5
33:58 275
33:69 341, 352–4, 357

34:1 260, 264
34:3 275
34:8 141
34:23 200

34:24 275
34:28 290
34:43 137, 275

35:1 260, 264
35:10 136n, 202
35:23–4 290
35:25 136n
35:31 289n

36:12 275
36:17 275
36:24 275
36:47 139n, 275
36:60 190, 275
36:69 275
36:77 275
36:82 201

37:1f 183, 260

37:15 275
37:35 136n
37:103 146n
37:85–98 147n
37:106 275
37:113 275
37:156 275
37:169 139n

38:1 264
38:4 139
38:5 139n
38:17–28 146n
38:24 63
38:40–4 146n
38:70 275
38:73 290

39:1 260
39:3 141
39:15 275
39:22 275
39:32 136n

40
40:23 275
40:64 181
40:68 201

41:14 328
41:15 146n, 151n
41:44 328
41:50 141

42:10 101n
42:38f 187
42:40 65
42:51 192
42:53 202

43:2 275
43:4 288
43:9 139n
43:15 275
43:17–8 278
43:18 274, 275
43:20 141
43:29 275
43:40 275
43:52 273–4, 277
43:62 275
43:83 136n
43:87 141

44:2 275
44:10 276
44:13 275
44:19 275
44:33 275
44:54 6

45:32 63, 65
45:25 137
45:30 275
45:32 139n

46
46:7 275
46:9 275
46:12 289n
46:30 289n
46:32 275

47:1 260
48:15 137
47:16 137
47:19 290

48:1 260, 276
48:29 289

49:1 260
49:14 186

50:1 264

51:1 260
51:1–6 200
51:12 135n
51:24–30 146n
51:38 275
51:50 275
51:51 275

52:1 260
52:38 275

53:1 141, 260
53:16 184

54:1 260
54:1–3 15
54:2 136n

55:1 260
55:1–4 173

56:1 260
56:78 288

57:1 260
57:11 209n

58:1 260
58:5 136n
58:7 205
58:8 138n, 141

59:1 260
59:22–4 183
59:24 206

60:1 260

61:1 260
61:6 275, 289
61:7 136n

62:1 260
62:2 275

63:1 260

64:1 260
64:3 181
64:12 275

65:1 260, 276

66:1 260

67:1 260
67:26 275
67:29 275

68:1 264
68:42–3 290

69:1 260
69:11 305
69:20 63–4

70:1 260
71:23 52n

71:1 260
71:2 275
71:23 304n

72:1 261
72:3 183
72:8f 200
72:19 290n
72:27f 200

73:1 260
73:2 290n
73:20 290n

74:1 260
74:31 138n

75:1 260
75:6 135n

76:1 260
76:4 47

76:14 49
76:15 49
76:18 49
76:23 49
76:25–31 49
76:31 45

77:1 260
77:1–7 200
77:39 136n

78:1 260

79:1 260
79:1–8 200
79:42 135n

80:1 260

81:1 260
81:23 275
81:24 63
81:25 200

82:1 260

83:1 260
83:12 136n
83:29 136n

84:1 260
84:21 290

85:1 260
85:21–2 288

86:1 260

87:1 261

88:1 260

89:1 260
89:15–6 139n

90:1 260
90:1–20 173–6

91:1 260

93 358
93:1 260

94:1 260

95:1 260, 265
95:2 173

96:1 261
96:3–4 172

97:1 260

98:1 260

99:1 260

100:1 260

101:1 260

102:1 260

103:1 260

104:1 260

105:1 260

106:1 260

107:1 260

108:1 260

109:1 261

110:1 260

111:1 260

112 183
112:1 261
112:1–4 5

113 183
113:1 261

114 183
114:1 261

Index of Biblical and Extra-Biblical References

Hebrew Bible/Old Testament

Gen. 1:6–8 351
Gen. 1:9 284
Gen. 3:14 349
Gen. 8:5 284
Gen. 14:7 351
Gen. 21:8–20 362
Gen. 29:33 316
Gen. 37:33 168
Ex. 4:2 343
Ex. 4:6–7 353
Ex. 16:20 357
Ex. 17 353
Ex. 17:1–7 343
Ex. 21:23–4 12
Lev. 8:3 345
Lev. 10:1–3 358
Lev. 10:16 357
Lev. 12:1–4 318
Lev. 15:2 346
Num. 8–36 344
Num. 11:16–23 349
Num. 11:22 349
Num. 12:3 347, 357
Num. 14:20–38 347
Num. 14:40 358
Num. 20 344, 353
Num. 20:8 347
Num. 20:8ff 345
Num. 20:10 345, 349
Num. 20:10–11 347
Num. 20:11 346
Num. 20:12 347
Num. 20:13 342
Num. 21:19 353
Num. 21:33–5 326
Num. 27:12f 343
Num. 31:14 357
Deut. 1:35 345, 347
Deut. 18:18 335
Deut. 32:51 343
Deut. 33:2 335
Deut. 33:8 344, 346
Deut. 33:21 350
Deut. 33:21 351
Josh. 3:9 345
1 Sam. 31:3 345

Job 5:13 345
Ps. 78:15 346–7
Ps. 78:20 346
Ps. 78:40 350
Ps. 81:8 344
Ps. 106:32–3 344, 348
Qoh. [Ecc.] 8:14 349
Isa. 6:5 348
Isa. 38:12 347
Isa. 40:4 358
Isa. 47:2 284–5
Isa. 58:6–7 175
Isa. 65:1 285
Isa. 66:14 285
Ez. 20:5 285
Joel 3:4 (= 2:31) 285–6
Mal. 3:22 (= 4:5) 286

New Testament

Mt. 5:44–5 11
Mt. 10:9 9
Mt. 15:3 317
Mt. 25:34ff 175
Lk. 2:25–8 313
Lk. 3:22 318
1 Cor. 10:4 353
Gal. 4:21–31 298
1 Pet. 1:10–2 295

Apocrypha and Pseudepigrapha

IV Ezra 359
Infancy Gospel 7:3 317
Infancy Gospel 8:2 317
Jubilees 2:29 282–3
Jubilees 3:15 283
Jubilees 12:25 280
Jubilees 12:25–6 282
Jubilees 16:1 283
Wisdom of Solomon 7:27 295

Index of Arabic, Latin and Persian Titles[1]

Adab al-dunyā wa-l-dīn 217–8, 221, 227
Adab al-kātib 73
Ādāb al-mulūk bi-l-ʿadl 229
al-Ādāb al-sharʿiyya 219–20, 221
Akhlāq al-wazīrayn 74
Aʿlām al-nubuwwa 14
Alcorani textus universus 91, 111, 114, 126
al-Amthāl al-ṣādira ʿan buyūt al-shiʿr 219, 222
al-Amthāl wa-l-ḥikam 222, 227
Anwār al-rabīʿ fī anwāʿ al-badīʿ 218–9, 221
Anwār al-tanzīl 87
Apology (al-Kindī) [= *Letter*, *Risāla, Epistle*] 6–23
al-Ashbāh wa-l-naẓāʾir 62
al-Awāʾil 219, 222, 226

Badāʾiʿ al-silk fī ṭabāʾiʿ al-mulk 218–9, 221
Baḥjat al-majālis wa-uns al-mujālis wa-shaḥdh al-dhāhin wa-l-hājis 214, 217–22, 227
al-Baṣāʾir wa-l-dhakhāʾir 72, 74, 82
al-Bayān wa-l-tabyīn 219, 221

Collectio Toledana 7
Commentary (Muqātil) 359

Dalāʾil al-iʿjāz 257
Debate (Abū Qurra) 6–7
Debate (Timothy I) 5
Disputation (Ibrāhīm al-Ṭabarānī) 5
Dīwān (ʿAskarī) 218, 220
Dīwān (Ibn Durayd) 222
Dīwān (Khuraymī) 222
Dīwān (Khuwārizimī) 222
Dīwān al-imām ʿAlī 222
Dīwān Ṭarafa b. al-ʿAbd 222
Dizionario biografico degli Italiani 97
al-Durr al-farīd wa-bayt al-qaṣīd 216–22

Epistle (al-Kindī) [= *Apology*, *Letter, Risāla*] 6–23
Epistle (Ibn al-Munajjim) [= *Letter*] 22

al-Fawāʾid wa-l-akhbār 217, 220, 226

Ghurar al-khaṣāʾiṣ al-wāḍiḥa wa-ʿurar al-naqāʾiṣ al-fāḍiḥa 218, 220–2, 226
Golestān 242

Hāshimiyyāt al-Kumayt 301
Ḥāshiya (Ibn al-Munayyir) 86–9
Ḥilyat al-muḥāḍara fī ṣināʿat al-shiʿr 218–9, 221, 228
Historia Orientalis 120, 123
History of Damascus (Ibn ʿAsākir) [= *Taʾrīkh madīnat Dimashq*] 28–9
History of prophets and kings [= *Taʾrīkh al-Ṭabarī*] 26, 326, 363, 370–81
History of the prophets (al-Fārisī) 341

al-Imtāʿ wa-l-muʾānasa 74
In qual modo possa conoscersi la vera religione 123
al-Intiṣāf min al-Kashshāf 87–9
al-ʿIqd al-farīd 214–5, 218, 220–1, 226
al-Ishārāt al-ilāhiyya 83
al-Ishrāf fī manāzil al-ashrāf 221, 228
al-Iʿtibār 218–9

al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ [= *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*] 9, 296, 363, 367–71, 376, 380
al-Jāmiʿ al-kabīr fī ṣināʿat al-manẓūm min al-kalām wa-l-manthūr 216, 219, 221, 226
Jawāhir al-ādāb fī dhakhāʾir al-shuʿarāʾ wa-l-kuttāb 218, 221
Jawhar al-Kanz; talkhīṣ Kanz al-barāʿa fī adawāt dhawī l-yarāʿa 216, 221

1 This index covers titles of works discussed in the text of essays and does not include those mentioned in footnotes.

al-Kāmil 57
al-Kashshāf 86–9, 126
al-Kawkab al-thāqib fī akhbār al-shuʿarāʾ wa-ghayrihim min dhawī l-manāqib 218–9, 221–2
Khawāṭir al-sawāniḥ fī asrār al-fawātiḥ 258–67
al-Kitāb (Sībawayhi) 64
Kitāb al-Aghānī 73
Kitāb al-Badīʿ 257
Kitāb al-bayān wa-l-tabyīn 73, 80
Kitāb al-Burṣān 73
Kitāb al-Hawāmil wa-l-shawāmil 82–3
Kitāb al-Ḥayawān 73
Kitāb al-Imtāʿ wa-l-muʾānasa 74
Kitāb al-Jarāthīm 73
Kitāb al-Khawāṣṣ al-kabīr 263
Kitab al-Maʿārif 73
Kitāb fī akhbār al-ridda 342

Letter (ʿAbdallāh al-Hāshimī) 6–7, 18
Letter (al-Kindī) [= *Apology, Risāla, Epistle*] 6–23
Letter (Ibn al-Munajjim) [= *Epistle*] 22
Lisān al-ʿArab 71

Mā-ttafaqa lafẓuhu wa-khtalafa maʿnāhu 56, 63–7
Maʿānī [= *Dīwān al-maʿānī*] 217, 225
al-Maʿānī al-kabīr *304*
Maʿānī al-Qurʾān 39–53
al-Maghāzī (*Ibn Isḥāq*) 13, 26–36, 379
al-Maḥāsin wa-l-masāwī 218, 221
al-Maḥāsin wa-l-aḍdād 221
Majmaʿ al-balāgha 219, 221
Majmūʿat al-maʿānī 217–8, 220
Makārim al-akhlāq wa-maʿālīhā 221, 226
al-Manāqib wa-l-mathālib 215, 217–8, 220–1, 227–9
al-Manhaj al-maslūk fī siyāsat al-mulūk 217–8, 220
Maqāmāt 73
al-Masāʾil al-iʿtizāliyya 88
al-Mathal al-sāʾir fī adab al-kātib wa-l-shāʿir 221, 226
Misterium iniquitatis revelatum, sive Alcoranus Mohammedi Arabum pseudoprophetae 96, 108

Monājāt (ʿAbdallāh Anṣārī) 237
Mughnī l-labīb 43
Muḥāḍarāt al-udabāʾ wa-muḥāwarāt al-shuʿarāʾ wa-l-bulaghāʾ 218–9, 221
al-Muḥāḍarāt fī l-adab wa-l-lugha 218–9
Muʿjam al-shuʿarāʾ 220, 228
Mukhtaṣar (Ibn Abī Zamanīn) [= *Tafsīr*] 97–105
al-Muntahā fī l-kamāl 217, 220, 228
al-Muntakhal 218–22, 227, 228
al-Muntaqā min kitāb Makārim al-akhlāq 221
al-Muntaẓam 27
al-Muqābasa 71
al-Muqābasāt 74
Murūj al-dhahab wa-maʿādin al-jawhar 226
Muṣannaf (ʿAbd al-Razzāq) 363–7, 371–3, 376, 380
Musnad al-ʿAdanī 305
al-Mustaṭraf fī kull fann mustaẓraf 217, 220

Naqd al-shiʿr 257
Nihāyat al-arab fī funūn al-adab 218, 220–2, 226
Nuzhat al-abṣār fī maḥāsin al-ashʿār 217–8, 220–1, 226
Nuzhat al-majālis wa-muntakhab al-nafāʾis 217

The 124 sūras 96

Prodromus ad specialem confutationem Alcorani 96, 108–12, 126

al-Qawl fī l-bighāl 215, 221
Qisṭās al-mustaqīm 171
Qūt al-qulūb 307

Rabīʿ al-abrār wa-nuṣūṣ al-akhbār 217, 219–22
Rasāʾil Abī Bakr al-Khuwārizmī 219, 221–2
Rasāʾil al-Jāḥiẓ 73, 215, 221
Rawḍat al-ʿuqalāʾ 217–8, 220–2, 227
Refutations (Abū Qurra) 5
Risāla (al-Kindī) [= *Apology, Letter, Epistle*] 6–23
al-Risāla (al-Qushayrī) 242
Risāla ilā Abī l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī 218–9, 221, 228

al-Ṣadāqa wa-l-ṣadīq 222
Ṣaḥīḥ al-Bukhārī [= *al-Jāmiʿ al-ṣaḥīḥ*] 9, 296, 363, 367–71, 376, 380
Sawāniḥ 237
Sharḥ al-Kāfiya 42
Sharḥ al-Maḍnūn bihi ʿalā ghayr ahlihi 218, 220, 222, 226
Sharḥ Ḥamāsat Abī Tammām 218, 221
Sharḥ nahj al-balāgha 219, 221
Shiʿr 222
al-Shiʿr wa-l-shuʿarāʾ 73
al-Sīra l-nabawiyya 13, 18, 281, 312, 329, 378–9
Summa contra Gentiles 20
Summa theologica 11

Ṭabaqāt (Ibn Saʿd) 295–6, 300
Ṭabaqāt al-shuʿarāʾ 214, 217–8, 220, 222, 227
al-Tadhkira al-Ḥamdūniyya 217–8, 220, 226, 229
al-Tadhkira al-saʿdiyya fī l-ashʿār al-ʿarabiyya 218, 220
Tafsīr (al-Ṭabarī) 357, 363, 370–81
Tafsīr (Ibn Abī Zamanīn) [= *Mukhtaṣar*] 97–108
Tafsīr (Mujāhid) 292
Tafsīr al-Jalālayn 51, 87, 105–6
Tāj al-ʿarūs 34
Tanwīr al-miqbās 297
Taʾrīkh al-Ṭabarī [= *History of prophets and kings*] 26, 326, 363, 370–81
Taʾrīkh madīnat Dimashq 217–8, 220, 227
Tarjamat ʿaqīdat ahl al-sunna 113
Taʾwīl mukhtalif al-ḥadīth 304
al-Taysīr 39
al-Tibyān fī ʿilm al-maʿānī wa-l-badīʿ wa-l-bayān 217–9, 221
al-Tuḥaf wa-l-anwār 217, 220
al-Tuḥfa al-Nāṣiriyya fī funūn al-adabiyya 218, 220–1, 227
Tuḥfat al-adīb fī nuḥāt Mughnī l-labīb 217, 221
Tuḥfat al-mujālis wa-nuzhat al-majālis 217–8

al-Uns wa-l-ʿurs 216, 222, 229
ʿUyūn al-akhbār 218–9, 221–2, 227

al-Wāfī bi-l-Wafayāt 217, 220

Yawāqīt al-mawāqīt fī madḥ kull shayʾ wa-dhammihi 218, 221

Zahr al-akam fī l-amthāl wa-l-ḥikam 218, 221

Index of Arabic, Latin and Persian Authors[1]

ʿAbd al-Masīḥ al-Kindī 6–23
al-Ābī, Abū Saʿd Manṣūr b. al-Ḥusayn 216, 222, 229
Abū Ḥātim al-Rāzī 14
Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī 88
Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī 70–84
Abū l-Faraj al-Iṣfahānī 73
Abū l-Fatḥ al-Iskandarī 73
Abū Nuʿaym al-Iṣbahānī 14
Abū Qurra, Theodore 5, 6, 21
Abū Saʿīd Abū l-Khayr 239, 241
Abū Sulaymān al-Sijistānī al-Manṭiqī 71, 74–5, 83
Abū Ṭālib al-Makkī 307
ʿAlī b. Abī Ṭālib 222
al-Ājurrī, Muḥammad b. al-Ḥusayn 306
al-Ālūsī 306
Anṣārī, ʿAbdallāh 237–40, 243
Aquinas, Thomas 11, 20–1
al-Ashʿarī, Abū l-Ḥasan 206
al-ʿAskarī, Abū Hilāl al-Ḥasan b. ʿAbdallāh 217–20, 222, 225–6
al-Astarābādhī, Raḍī l-Dīn 42
ʿAṭṭār Nīshāpūrī 252
ʿAyn al-Quḍāt Hamadānī 239
al-Azharī 72
al-Azraqī 319, 321

al-Balādhurī 15, 28–9
Basṭāmī, Abū Yazīd 243
al-Bayḍāwī 87, 101
al-Bayhaqī, Ibrāhīm b. Muḥammad 14–6, 192–4, 200, 202–4, 207, 218, 221
Bencheikh, Soheib 21
al-Bukhārī 9, 14–5, 204–5, 296, 358, 363, 367–76, 381
al-Bustī, Abū Ḥātim Muḥammad b. Ḥibbān 217–8, 220–2, 227
al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd Ramaḍān 21

al-Dānī 39, 51
Diʿbil b. ʿAlī al-Khuzāʿī 222
Durayd b. al-Ṣimma 64

Ephrem of Nisibis 173, 315–6, 318
Erpenius, Thomas 120

al-Fārisī, Abū Rifāʿa ʿUmāra b. Wathīma 341–2, 354–6, 358–9
al-Farrāʾ 39–53, 292
Ferdowsī 236
Furāt 300

al-Ghāmidī 87–8
al-Ghazālī, Muḥammad 113, 171, 210
Ghazālī, Aḥmad 237, 239, 246
Gīsū Derāz, Sayyid Muḥammad Ḥusaynī 240

Ḥāfiẓ 240, 243, 245, 247–52
al-Ḥākim al-Naysābūrī 191
Ḥamza al-Iṣfahānī, Abū ʿAbdallāh b. al-Ḥasan 219, 222
al-Hāshimī, ʿAbdallāh 6–7, 13, 20–1
al-Ḥātimī, Abū ʿAlī Muḥammad b. al-Ḥasan 218–9, 221, 228
Hottinger, J.W. 120
Ḥunayn b. Isḥāq 22
al-Huwwārī 292

Ibn ʿAbbād 75
Ibn ʿAbd al-Barr, Abū ʿUmar Yūsuf b. ʿAbdallāh 214, 217–22, 227
Ibn ʿAbd al-Ḥakam 342
Ibn ʿAbd Rabbihi, Abū ʿUmar Aḥmad b. Muḥammad 214–5, 218, 220–1, 226
Ibn Abī Ḥātim 292, 295
Ibn Abī l-Dunyā, Abū Bakr ʿAbdallāh b. Muḥammad 221, 228

1 This index covers names of authors discussed in the text of essays and does not include those mentioned only in footnotes.

Ibn Abī l-Ḥadīd, Abū Ḥāmid ʿAbd al-Ḥamīd b. Hibat Allāh 219, 221
Ibn Abī l-Iṣbaʿ al-Miṣrī 257–67
Ibn Abī ʿUmar al-ʿAdanī 305
Ibn Abī Zamanīn 98, 101–8
Ibn ʿArabī 210, 266, 307
Ibn ʿAsākir, Thiqat al-Dīn Abū l-Qāsim ʿAlī b. al-Ḥasan 28, 217–8, 220, 227
Ibn al-Athīr, Ḍiyāʾ al-Dīn 216, 219, 221, 226
Ibn al-Athīr, Najm al-Dīn Aḥmad b. Ismāʿīl al-Ḥalabī 216, 221
Ibn Aydamur, Muḥammad b. Sayf al-Dīn 216–22
Ibn al-Azraq al-Andalusī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad 218–9, 221
Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan 217, 220, 222, 226
Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī 257
Ibn Ḥajar 34
Ibn Ḥamdūn, Abū l-Maʿālī Muḥammad b. al-Ḥasan 217–8, 220, 226, 229
Ibn Ḥanbal, Aḥmad 19, 205, 358
Ibn Ḥazm 14–5
Ibn Hishām al-Anṣārī 43–4, 46
Ibn Hishām al-Ḥijrī/al-Ḥajarī 342
Ibn Hishām 13, 16, 281, 312–13, 322, 329, 378–9
Ibn Isḥāq, Muḥammad 13, 15–6, 18, 26–36, 329, 376–9, 381
Ibn al-Jawzī 26–7
Ibn Kathīr 15, 359
Ibn Khallikān 342
Ibn Manẓūr 71–2
Ibn al-Marzubān al-Karkhī, Muḥammad b. Sahl 217, 220, 228
Ibn Maʿṣūm al-Madanī, ʿAlī Ṣadr al-Dīn 218–9, 221
Ibn Mufliḥ al-Maqdisī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad 219, 221
Ibn al-Munajjim, ʿAlī b. Yaḥyā 22
Ibn al-Munayyir 86–9
Ibn al-Muqaffaʿ 74, 80, 83
Ibn al-Muʿtazz, Abū l-ʿAbbās ʿAbdallāh 214, 217–8, 220, 222, 227, 257
Ibn al-Qāriḥ, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Manṣūr al-Ḥalabī 218–9, 221, 228
Ibn Qutayba, Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Muslim 72–3, 77, 218–9, 221–2, 227, 304–5
Ibn Saʿd 14–5, 19, 294–5, 300
Ibn Saʿdān 74, 79
Ibn al-Sarrāj al-Shantarīnī, Muḥammad b. ʿAbd al-Malik 218, 221
Ibn Sīnā 262
Ibn Taymiyya 87, 359
al-Ibshīhī, Bahāʾ al-Dīn Abū l-Fatḥ Muḥammad b. Aḥmad 217, 220
ʿIrāqī, Fakhr al-Dīn 252
al-Iṣfahānī 319

Jābir b. Ḥayyān 266
al-Jāḥiẓ, Abū ʿUthmān ʿAmr b. Baḥr 73, 80, 215, 219, 221
Jām, Aḥmad 242
Jāmī, ʿAbd al-Raḥmān 241, 252
al-Jayhānī 74, 80
John of Damascus 4, 21
al-Jurjānī, ʿAbd al-Qāhir 257

al-Khalīl b. Ahmad 213
al-Kharāʾiṭī, Abū Bakr Muḥammad b. Jaʿfar 221, 226
al-Khuraymī, Abū Yaʿqūb Isḥāq b. Ḥassān 222
al-Khuwārizmī, Abū Bakr Muḥammad b. al-ʿAbbās 219, 221–2
al-Khuwārizmī, Abū l-Wafāʾ Rayḥān b. ʿAbd al-Wāḥid 215, 217–8, 220–1, 227–9
al-Kumayt b. Zayd al-Asadī 301–4, 308

al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn 87, 105
al-Maqrīzī 257
Marracci, Ludovico 91–128
al-Marzubānī, Abū ʿUbaydallāh Muḥammad b. ʿImrān 220, 228
al-Masʿūdī, Abū l-Ḥasan ʿAlī b. al-Ḥusayn 226
al-Māwardī, Abū l-Ḥasanʿ Alī b. Muḥammad 217–8, 221–2, 227, 293–5
Maybudī, Rashīd al-Dīn 239, 243–4
al-Mīkālī, Abū l-Faḍl ʿUbaydallāh b. Aḥmad 218–22, 227, 229
al-Mubarrad 56–67
Mujāhid 292, 377–9
Mullā ʿImād 241
Muqātil b. Sulaymān 59, 62, 64–5, 292, 359

al-Nuwayrī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAbd al-Wahhāb 218, 220–2, 226

Origen 314–5

Petrus Alphonsi 15
Petrus of Toledo 7
Pseudo-Jāḥiẓ 221

al-Qummī 300
al-Qushayrī, Abū l-Qāsim 242, 307
Qudāma b. Jaʿfar 257

al-Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn b. Muḥammad 218–9, 221
Raphelengius, Franciscus 120
al-Rashtī, al-Qāsim b. Muḥammad al-Iṣfahānī 217–8, 220, 227
Robert of Ketton 91
Rūmī, Mawlavī Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī 247
Rūzbehān Baqlī 243–4, 246

Saʿdī Shīrāzī 242
al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn Abū l-Ṣafāʾ Khalīl b. Aybak 217, 220
al-Ṣaffūrī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbd al-Salām 217, 220
al-Sakhāwī, Muḥammad Shams al-Dīn 342
al-Salawī, ʿAbd al-Qādir b. ʿAbd al-Raḥmān 218–9, 221–2
al-Samarqandī 293, 297
al-Samawʾal b. ʿĀdiyāʾ 302
Sanāʾī Ghaznavī 252
al-Ṣanʿānī, ʿAbd al-Razzāq 363–8, 370–3, 376, 380–1
al-Sarrāj al-Ṭūsī 236
al-Sayyārī 300
al-Shāfiʿī 60, 204
al-Shantamarī, Abū l-Ḥajjāj Yūsuf b. Sulaymān al-Aʿlam 218, 221
al-Shayzarī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAbdallāh 217–8, 220
Sībawayhi 57, 64, 71
al-Silafī, Abū Ṭāhir Aḥmad b. Muḥammad 221
Sufyān al-Thawrī 292

al-Sulamī, Abū ʿAbd al-Raḥmān 307
al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān b. Abī Bakr 58, 87, 101, 104, 217–8, 221, 266

al-Ṭabarānī, Ibrāhīm 5, 21
al-Ṭabarī, Abū Jaʿfar b. Jarīr 26–8, 56, 237, 293–4, 326, 332, 352, 357–8, 363, 371–81
al-Ṭabrisī 301
Ṭarafa b. al-ʿAbd 222
al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān ʿAlī b. Muḥammad 222
al-Thaʿālibī, Abū Manṣūr ʿAbd al-Malik b. Muḥammad 218, 220–1
al-Thaʿlabī 101, 295, 330
al-Ṭībī, Sharaf al-Dīn Ḥusayn b. Muḥammad 218–9, 221
Timothy I, Patriarch 5, 21
al-Tirmidhī 358
al-Ṭūsī 300

ʿUbayd Allāh Aḥrār 241
al-ʿUbaydī, Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān 217–8, 220
al-ʿUbaydī, ʿUbaydallāh b. ʿAbd al-Kāfī 217–8, 220, 222, 226
al-ʿUnnābī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad 217–8, 220–1, 226
al-Urmawī, al-Mubārak b. al-Khalīl 220
Usāma b. Munqidh, Abū l-Muẓaffar Majd al-Dīn b. Murshid 218–9

al-Waṭwāṭ, Jamāl al-Dīn Abū Isḥāq Muḥammad b. Ibrāhīm 218, 220–2, 226

Yaḥyā b. Sallām 98, 101–5
al-Yaʿqūbī 30, 319
al-Yūsī, Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Masʿūd 218, 221

al-Zamakhsharī, Abū l-Qāsim Maḥmūd b. ʿUmar 86–9, 95, 101, 126, 217, 219–22
al-Zarkashī 266
al-Zuhrī, Muḥammad b. Shihāb 13, 192–4, 198